MARKSİZMİN DOĞUŞU

Mehmet İnanç Turan

Mehmet İnanç Turan

İsveç Yazarlar Birliği üyesidir. Yayımlanmış kitapları şunlardır:

Nâzım'ı Anlamak (Pêrî, 1998)
Hayat Aşk ve Kadın (Etki, 2000)
Yıkıntının Tarihi ve Teorisi (Etki, 2001)
İnsan Olması Engellenmiş İnsan (Etki, 2001)
Edebiyatla Örülmüş Aşk Mektupları (Etki, 2003)
Nâzım'ı Nâzımca Anlamak (Etki, 2004)
Shakespeare ile Tanışmak İster misiniz? (Etki, 2006)
Shakespeare ile Tarihe Yolculuk (Etki, 2006)
Küreselleşme (Etki, 2006)
Aykırıhayat (Etki, 2007)
Düşünmenin Felsefi Yolu (Etki, 2007)
Siz de Filozofsunuz (Etki, 2007)
Bin Bir Aforizma (Etki, 2008)
Yaşanmamış Sosyalizm (Yordam, 2009)

inancmehmet@hotmail.com

Sahip oldukları tek değerli şeyi; yani hayatlarını özgür bir dünyaya adayanlara…

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

GİRİŞ-I

1-DEMOKRİTOS İLE EPİKURUS'UN DOĞA FELSEFELERİ

1.1- Epikurusun Felsefesi
1.2- Epikurus'a Suçlamalar
1.3- Bilgi Teorileri Arasında Farklar
1.4- Bilgi Teorileri Farklılığının Pratik Sonucu
1.5- Zorunluluk ve Rastlantı
1.6- Birinci Sonuç
1.7- Atom Teorileri Arasındaki Farklar
1.8- İkinci Sonuç
1.9- Zamana Bakış Farkları
1.10- Üçüncü Sonuç
1.11- Göksel Cisimlere Bakış
1.12- Dördüncü Sonuç
1.13- Ölüm Korkusu ve Tanrı
1.14- Son Sonuç

GİRİŞ – II

2-KÖLNİSCHE ZEİTUNG'UN 179'UNCU SAYISININ BAŞYAZISI
2.1- Devlet- Din- Hristiyanlık
2.2- Felsefe Nedir?
2.3- Özlenen Devlet
2.4- Sonuç

GİRİŞ – III

3-HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ
3.1- Devlet ile Toplum İlişkisi
3.2- Hükümdarın Rolü
3.3- Halkın Rolü
3.4- Hükümdarın Cinsel Gücü
3.5- Halkın Hükümranlığı ve Demokrasi
3.6- Hükümdarın Bürokrasisi
3.7- Göstermelik Meclisler
3.8- Bağışlama Hakkı
3.9- En İyi Yurttaş
3.10- Usçu Devlet ve Değişim
3.11- Sonuç

GİRİŞ - IV

4-YAHUDİ SORUNU
4.1- Devlet ile Din İlişkisi
4.2- Politik Devletin Toplumu
4.3- İnsan Hakları ve Yurttaşlık
4.4- Gündelik Yaşam İçindeki Yahudi
4.5- Paranın Olumsuz Gücü
4.6- İnsani Özgürleşme
4.7- Sonuç

5- HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİNE KATKI : GİRİŞ
5.1- Din Üzerine
5.2- Felsefenin Görevi
5.3- Felsefe ve Pratik
5.4- İnsani Kurtuluşun Kalbi
5.6- Sonuç

GİRİŞ – V

6- EKONOMİ POLİTİĞİN BİR ELEŞTİRİ DENEMESİ
6.1- Merkantil Sistem
6.2- Ulusal Servet
6.3- Serbest Ticaret
6.4- Değer
6.5- Emek-Sermaye-Ücret-Toprak
6.6- Rekabet ve Tekel
6.7- Özel Mülkiyetin Merkezileşme Yasası
6.8- Bunalım ve Devrim
6.9- Malthus'un Teorisi
6.10- Sonuç

7- 1844 ELYAZMALARI – EKONOMİ POLİTİK VE FELSEFE
7.1- Ekonomi Politik
7.2- Ekonomi Politiğin Sonuçları
7.3- Yabancılaşmış Emek
7.4- Kapitalistin Yabancılaşması
7.5- Yabancılaşmış Emek – Özel Mülkiyet İlişkisi
7.6- Ücret – Yabancılaşmış Emek
7.7- Dinsel Yabancılaşma
7.8- İnsanlığın Kurtuluşu ile İşçinin Kurtuluşu Arasındaki İlişki
7.9- İnsanlığını Yitirmiş İnsan
7.10- Özel Mülkiyet ve Sahip Olmanın Etkileri
7.11- İşbölümü – Değişim – Yabancılaşma İlişkisi
7.12- Burjuva Toplumda Para
7.13- Yabancılaşmış Toplumda Kadın ve Sevgi
7.14- Ekonomi Politik ve Sağtöre(Moral)
7.15- İnsan Doğası (Özü)
7.16- Komünizm
7.17- Feuerbach Üzerine Övgü
7.18- Hegel'e Eleştiri
7.19- Sonuç

GİRİŞ VI

8- KUTSAL AİLE YA DA ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ
8.1- Sevgi
8.2- Kurgusal Felsefe
8.3- Hegel'in Tarih Anlayışı

8.4- Proudhon'a Aşırı Övgü ve Az Eleştiri
8.5- Fransız ve İngiliz Materyalizmine Bakış
8.6- Feuerbach'a Ateşli Övgü
8.7- Suç – Ceza- Yardımseverlik
8.8- Kadına Bakış
8.9- Yeniden Yahudi Sorunu ve İnsan Hakları
8.10- Burjuva Toplum ve Birey
8.11- Burjuva Toplumda İki Temel Sınıf Arasındaki Çelişki
8.12- İki Sınıfın Yabancılaşması
8.13- Yabancılaşmanın Kaldırılış Biçimi
8.14- Sonuç

GİRİŞ VII

9- İNGİLTERE'DE EMEKÇİ SINIFIN DURUMU
9.1- Ulusal Önyargı ve Gurur
9.2- İngiltere'de Mülksahibi Sınıf – Mülksüz Sınıf
9.3- Kent Yaşamı
9.4- Bireyler ve Sınıflar Arasındaki Rekabet
9.5- Yedek Emek Ordusu
9.6- Malthus
9.7- Bunalımlar
9.8- Göçmen İşçiler
9.9- Ahlaksızlık
9.10- Sarhoşluk
9.11- Hırsızlık
9.12- Kadına Bakış
9.13- Serf ile Proleterin Karşılaştırılması
9.14- Zorunlu Çalışma ve Hayvanlaşma
9.15- Sınıfsal Öfke
9.16- İnsancılık ve Sadaka
9.17- İşçiler ve Din
9.18- İki Düşman Sınıf ve Devlet
9.19- Burjuva Düzenin Yasaları
9.20- Sendikalar ve Grevler
9.21- İngiliz Sosyalistleri ve Çartistler
9.22- İngiltere'de Barışçıl Olmayan Devrim
9.23- Sonuç

GİRİŞ VIII

10- FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER
10.1- İnsan ile Dış Dünya İlişkisi
10.2- Dinsel Dünya ile Gerçek Dünyanın İlişkisi
10.1- İnsanın Özü (Doğası)
10.4- Nesnel Hakikatin Ölçütü
10.5- Dünyanın Yorumu ve Değiştirilmesi
10.6- Sonuç

11- ALMAN İDEOLOJİSİ

11.1- İdealizm ve Tarih Anlayışı
11.2- Materyalist Tarih Anlayışı
11.3- Aile ve İlk Gizli Mülkiyet
11.4- Toplumsal İşbölümü: Özel Mülkiyet – Yabancılaşma
11.5- Devlet
11.6- Devleti Devirmek
11.7- Sivil Toplum
11.8- Egemen İdeoloji ve İdeoloji
11.9- Birey ve Sınıf
11.10- İnsanın Özü ve Feuerbach Eleştirisi
11.11- İşbölümü ve Mülkiyet Biçimleri
11.12- İşbölümünün Genişlemesi ve Manüfaktür
11.13- Büyük Sanayi ve Dünya Pazarı
11.14- Dünya Tarihi
11.15- Modern Dünya Pazarının ve Dünya Tarihinin Sonuçları
11.16- Toplumsal Devrimin Evrensel ve Ekonomik Temeli
11.17- Komünist Devrim
11.18- Komünist Toplumun Kuruluşu
11.19- Komünist Toplum
11.20- Sonuç

GİRİŞ IX

12- PAVEL VASİLYEVİÇ ANNENKOV'A MEKTUP
12.1- Proudhon'a On Bir Eleştiri
12.2- Sonuç

13- FELSEFENİN SEFALETİ
13.1- Proudhon'un Ekonomi Politiği
13.2- Hegelci Yöntem
13.3- Proudhon'un Yöntemine Eleştiri
13.4- İki Farklı Sınıfın Bilimsel Temsilcileri
13.5- Proudhon'un İşbölümüne Bakışı
13.6- Rekabet ve Tekel
13.7- Mülkiyet ve Toprak Rantı
13.8- Ücret – Grev – Dayanışma
13.9- Kendinde Sınıf – Kendisi İçin Sınıf
13.10- Devrim – Geçiş Dönemi – Devletsizlik
13.11- Ya Devrim, Ya Yok Olma
13.12- Sonuç

GİRİŞ X

14- KOMÜNİZMİN İLKELERİ
14.1- Proletarya ve Burjuvazi
14.2- Proletarya ile Diğer Çalışan Sınıflar Arasındaki Farklar
14.3- Emeğin Fiyatı
14.4- Dünya Pazarı ve Dünya Devrimi

14.5- Toplumsal Devrim Çağının Koşulu
14.6- Özel Mülkiyetin Kaldırılma Yöntemi ve Yolu
14.7- Özel Mülkiyetin Kaldırılmasının Sonuçları – Komünist Toplum
14.8- Komünistler ile Sosyalistler Arasındaki Fark
14.9- Almanya'da Burjuva Demokratik Devrim
14.10- Sonuç

15- KOMÜNİST MANİFESTO
15.1- Uzlaşmaz İki Sınıf
15.2- Burjuvazi ve Dünya Pazarı
15.3- Proletarya
15.4- Sınıf Mücadelesi
15.5- Üretici Güç ile Üretim İlişkisi Çelişkisi ve Bunalımlar
15.6- Dünya Devrimi ve Komünizmin Kuruluşu
15.7- Siyasal Devrim ve Geçiş Toplumu
15.8- Barışçıl Olmayan Devrim
15.9- Tarihsel Materyalizm ve Egemen İdeoloji
15.10- Aile ve Kadın
15.11- Vatan ve Ulus
15.12- Komünistler ve Sosyalistler
15.13- Almanya'da Devrim
15.14- Özel Mülkiyet ve Proletaryanın Zincirleri
15.15- Sonuç

16- MARKSİZMİN İLK IŞIKLARI
16.1-Almanya'da Komünistlerin Amacı
16.2- Diktatörlük
16.3- Almanya'da Burjuvazinin İhaneti
16.4- Ücretli Emek Üzerine
16.5- Almanya'da Karşı Devrim
16.6- 1848 Devrimlerine Duyulan Umut
16.7- Devrim –Bunalım İlişkisi
16.8- Burjuva Cumhuriyeti
16.9- Dünya Devrimi ve Fransa
16.10- Proletarya Diktatörlüğü
16.11- Sürekli Devrim
16.12- 1848 Devrimlerinde Tükenen Umut
16.13- Sonuç
16.14- Sonsöz

KAYNAKÇA

“Friedrich Engels bir keresinde şöyle demişti: Kapitalist toplum, ya sosyalizme doğru ilerlemek ya da barbarlığa geri dönmek gibi bir ikilemle yüz yüzedir.

Bugün, Engels’in yaklaşık bir kuşak önceki kehanetindeki gibi dehşet verici bir önermenin önünde duruyoruz: Ya emperyalizmin zaferi, bütün kültürlerin yıkımı ve Antik Roma’daki gibi nüfusun boşalması, harap olma, yozlaşma, büyük bir mezarlık; ya da sosyalizmin zaferi.”

Rosa Luxemburg

ÖNSÖZ

Bir dünya görüşü olarak Marksizm, öğrenilerek bitirilecek bir şey değil. Neyi aradığına bağlı olarak Marx'ın ve Engels'in kitaplarında her seferinde yeni bir şey fark etmek ve öğrenmek mümkün. Lenin'in eserleri için de durum aynıdır.

Bizim kuşak Marksizmi yöntemli bir biçimde öğrenmedi.1974–1980 döneminin kavgalı dövüşlü ortamı içinde belki de bu mümkün değildi. Bizden önceki kuşakların geriye bıraktığı doğru dürüst teorik bir miras ve Marksizmi öğrenme yöntemi yoktu. Bizden öncekiler bize cesaret, fedakârlık, direnme ruhu bırakmıştı; ama ciddi bir teorik birikim bırakmamıştı.

Marx'ın, Engels'in, Lenin'in yazmış olduğu kitapları okuduk şüphesiz. Fakat bu kitapların yazıldığı koşulları fazla incelemeden. Bunlardan alıntılar öğrendik ve sol hareketin kendi içinde süren gruplar arası "ideolojik savaşta" kullandık.

Zamanı ve mekânı dikkate almadan alıntılarla öğrenilen bir Marksizmin nasıl bir şey olabileceği tahmin edilebilir. Alıntıları kullanmak yanlış değildi; onları doğru yerlerde kullanmamak ve Marksizm bilgimizi bunlarla ölçmek yanlıştı.

* * *

Marksizm hem pratikten çıkmış bir bilgi bütünüdür, hem de bir yöntemdir. Marksizm ancak onun yöntemiyle öğrenilirse doğru Marksist sonuçlara varılabilir. Marksizmin gelişim tarihini, embriyon halinden olgunlaştığı, doruk noktasına çıktığı noktaya kadar diyalektik yöntemle izlemek gerekir.

Marx, Engels doğduğu zaman Marksizm doğmamıştır; ya da Marksizm gökten zembille Marx'ın –Engels'in ellerine inmemiştir. Hiçbir bilimsel dünya görüşü bir çırpıda, her türlü eksik ve yanlıştan arınarak ortaya çıkmaz. Tarihsel gelişimin seyri içinde yavaş yavaş olgunlaşarak, fikirleri pratikte deneyerek, hatalarından zaman içinde arınarak ilerler. Eğer bu süreç bilinmezse, yanlışı içeren bir dönemden yapılan aktarma, o bilimsel dünya görüşünü özünden sakatlar. Sözgelimi Marx, *Yahudi Sorunu'*nda şöyle yazar:

"Devlet, insan ile insanlığın özgürlüğü arasında aracıdır."

Ya da *Rheinische Zeitung*'un 14 Temmuz 1842 tarihli sayısında şöyle der:

"Özgürlüğün ussal olarak gerçekleşmediği bir devlet kötü bir devlettir."

Evet, bu görüşler Marx'a aittir; ama olgunlaşmış Marksizme göre bunlar yanlıştır.

Marksizmin gelişim tarihini dikkate almadan yapılan bu tür alıntılar bizi yanlış sonuçlara götürür.

* * *

Marx–Engels'in gençlik dönemi yapıtlarına karşı iki uç yaklaşım vardır: Birincisi, bu dönemdeki yapıtları tümüyle reddetmek. İkincisi, bu eserlerdeki görüşleri olduğu gibi kabul etmek.

Oysa bu iki uç yanlış yaklaşıma karşı doğru tutum, Marksizmin doğuşunu kronolojik olarak incelemek, onu ayrıştırmak, doğruyu içinden çekip çıkarmaktır. Örneğin gençlik yapıtlarında kullanılan " yabancılaşma" kavramını çöp sepetine atanlar yanlış yapar.

Ne yazık ki Lenin, Marx'ın o büyük eserlerinden olan *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nı ve basılmamış olduğu için *Alman İdeolojisi'*ni okuyamadı. Şimdi biz bu eserleri araştırıp inceleme olanağına sahibiz.

* * *

Marksizmin İlk Işıkları, Marksizmin doğumunu, Marksizmin yönteminden yola çıkarak inceliyor; Marx ve Engels'in doğumsal süreçteki görüşlerini, olgunlaşmış Marksizmle karşılaştırarak, hataları saptayarak, hâlâ gerçeği yansıtan fikirleri öne çıkararak bir teorik kazı yapıyor.

Marksizmin İlk Işıkları, Marksizmin temelinin nasıl atıldığını ve bu temelin önemini gösteriyor. Bu temel kavranmadan Marksizm anlaşılamaz ve devrimci Marksizmin ne olduğu ortaya konamaz.

* * *

Bu kitabı yazarken sadece Marx ve Engels'in kendi kitaplarından, mektuplarından, bu eserleri olumlu biçimde yorumlayan araştırmacılardan yararlanmadım. Marksizmi tümüyle inkâr eden, Marksizmi orasından burasından çekiştiren burjuva ideologlarından, Marksizmde yanlışlar bulmak için yırtınan Marksizm eleştirmenlerinden, Marksizmin diyalektik tarihsel materyalizmini yok sayan idealist profesörlerden de olumsuz anlamıyla yararlandım: Onlarla polemik yapmadan, Marksizmin bunlara verdiği yanıtları açıklamalarıma ekledim.

Marksizmin değişik konulara bakışını sürece uygun aktarabilmek ve aradaki farkı, gelişimi gösterebilmek için aynı konuyu birçok yerde ele almak zorunluydu, bundan kaçınmadım.

Olabildiğince kısa- öz- net yazmaya çalıştım. Konsantre edilmiş bir çalışmadır bu. Okuyucunun aktardığım alıntıların çarpıcı yönünü hemen görebilmesi için, anlamı bozmadan gereksiz sözcüklerden ayıkladım; ama gerektiği yerde de tümünü aktardım.

Marx ve Engels'in incelediğim yapıtlarının hangi tarihsel ortam içinde yazıldığını gösterebilmek için araya "giriş bölümleri" ekledim. Bu, tarihsel ortamı özetleyen "girişler" eserlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamayı amaçlıyor.

Son olarak bu kitap hem Marksizmi bildiğini düşünenler için yazıldı; hem de bu satırların yazarı gibi Marksizmi yeniden, yeni bir gözle, köklü biçimde öğrenmek isteyenler için.

Yıllarımı verdiğim bu çalışmanın, yıllarını özgür bir dünya umuduna verenlere ve verecek olanlara katkı yapması dileğiyle…

GİRİS –I

Karl Marx, 1835 yılında Bonn'da üniversiteye girer. Ekim 1836'da Berlin'e gelir ve Berlin Üniversitesi'ne yazılır. Hukuk, tarih, felsefe okur. 1837 yılında Sol Hegelcilerin çevresine katılır. Sol Hegelcilerin lideri Bruno Bauer'le dost olur.

Sol Hegelciler 1831'de ölmüş Hegel'in felsefesinden din karşıtı görüşler çıkarmaya çalışan bir gruptur. Marx felsefi çıraklık dönemini onlar arasında dinsel dogmalara karşı savaşarak geçirir. Antikçağ felsefesini 1839 yılından incelemeye başlar. Özellikle Epikurus Felsefesi üzerinde yoğunlaşır, yedi defter not biriktirir.

15 Nisan 1841'de Yena Üniversitesi'ne *Demokritos ve Epikurus'da Doğa Felsefesinin Ayrımı* isimli doktora tezini sunarak üniversiteyi bitirir.

Bu tez Marx'ın felsefi görüşlerine başlangıç oluşturduğundan dolayı önemlidir. Marx'ın el yazması tezi kayıptır; ama eksik bir metin olarak geriye notlar kalmıştır.

* * *

Tezin yazıldığı ve bitirildiği tarihte Marx henüz Hegelcidir. Lenin 1914'te yazdığı *Karl Marx* adlı makalede bu noktaya dikkat çeker:

"Marx (...) 1841'de Epikur'un felsefesi üzerine bir doktora tezi hazırlayarak öğrenimini tamamladı. Bu dönemde Marx henüz Hegelci bir idealisttir."[1]

Marx, Sol Hegelci olarak söz konusu tezle birlikte Hegel'i aşmaya çalışır. Hegel felsefesi dinle birleşmiş bir felsefedir; oysa Marx felsefeyle, dini birbirinden ayırır. Tezi kaleme alırken ateist cepheden konuşur, yazar.

Hegel, Epikurus'un antik felsefedeki büyük rolünü görmezken ve onu aşağılarken; Marx Epikurus'u över. Marx aynı zamanda Epikurus felsefesini savunan Romalı Lucretius'un yanında tutum alır.

Epikurus (İ.Ö. 341–270) ve Lucretius (İ.Ö. 99–55) maddeci filozoflardır. Maddenin atomlardan oluştuğunu savunurlar. Evrenin tanrılar tarafından yoktan var edilmediğini, tanrıların insanların işlerine karışmadığını belirtirler.

İnsanlardaki Tanrı ve ölüm korkusunu yenmek isteyen bu iki filozof Marx'ı önemli oranda etkilemiştir.

Demokritos (İ.Ö. 460-370) eski Yunanlı antik felsefenin diğer materyalist filozofudur. O da maddenin atomlardan kurulu olduğunu savunur.

Marx'ın, Epikurus ile Demokritos'un ayrım noktalarını tezinin konusu olarak seçmesi anlamlıdır. İkisi de maddeci olan bu iki filozofun farklılıklarını bulmaya çalışan Marx, eleştirel gözle onların eksik yanlarına işaret ederken Epikurus'a daha yakın durur.

* * *

[1] Lenin, *Karl Marx ve Doktrini*, çev. Şiar Yalçın, Bilim ve Sosyalizm Yayınları,1990, s. 9.

Sol Hegelcilerin tanınmış isimleri Hegel'i soldan yorumlamaya çalışarak, onun tanrıtanımazlığı haklı gösterdiğini kanıtlamaya yönelirler. Sözgelimi Bruno Bauer 1841'de *Kıyamet Borusu* çalışmasında bunu yapmaya çalışır. Gerçekte Hegel'de olmayan bir özelliğin ona yapıştırılmak istenmesi içsel bir çelişki yaratır. İdealizmle, ateizmi bağdaştırmanın olanaksızlığı açıktır.

Marx'ın doktora tezinde, Hegel'e övgüyle birlikte yönelttiği dikkatli eleştiri özünde Hegelcilikten kopuşun izlerini taşır.

Hegel, *Felsefe Tarihi*'nde Epikuros değerlendirmesine önce olumlu sözler ederek girer: Epikurus'un görgül doğa biliminin ve görgül psikolojinin mucidi olduğunu söyler. Ama sonra onun bilgi teorisine ve maddeci görüşlerine saldırır. Başlangıçta söylediği olumlu değerlendirmeyi sıfıra indirgeyerek bir sonuca varır:

"Epikurus'un felsefi düşüncelerine saygı gösteremeyiz, ya da daha doğrusu, onun saygı duyabileceğimiz bir düşüncesi yoktur."[2]

Marx'ın doktora tezi Hegel'in bu görüşüyle uyumlu değildir. Tezi önemli yapan bir nokta da budur. Marx, Epikurus'u yücelterek Hegel'den ayrılır.Marx'ın felsefi görüşlerinde yer tutan Hegel idealizminde ilk çatlak sayılabilir bu yaklaşım. İki yıl sonra Marx'ın düşüncelerinde başlayacak parçalanmanın habercisidir Marx'ın doktora tezi.

Sol Hegelci Marx daha bu tezinde bile Francis Bacon'ın; Epikurus, Lucretius, Demokritos üzerine söylediği şu görüşe katılmış gibidir:

"Demokritos ve (Lucretius'u da içeren) Epikurus gibi antik materyalistler (...) fiziksel nedenler bakımından Aristo ve Platon'un felsefelerinden çok daha sağlam durmuş ve doğaya çok daha iyi nüfuz edebilmişlerdir."[3]

Bu çalışmada Marx'ın dili Hegelcidir; ama mantığı ateizm–materyalizm yönüne doğru çalışır.

1

DEMOKRITOS İLE EPİKURUS'UN DOĞA FELSEFELERİ (K. Marx, 1841)

Marx doktora tezinin önsözünde şu görüşleri dile getirir:

[2] Hegel, aktaran John Bellamy Foster, *Marx'ın Ekolojisi*, çev. Ercüment Özkaya, Epos, 2001, s.75.
[3] F.Bacon, a.g.e., s. 64.

- Şimdiye kadar Epikurus hakkında Cicero ile Plutarkhos'un gevezelikleri yazılmıştır. Doğru dürüst bir inceleme yapılmamıştır.

- Gassendi, Epikurus'u akıldışı ortaçağın sansüründen kurtarır; ama ona dinsel bir elbise giydirir. Bu da Epikurus'un felsefesiyle uyuşmaz.

"Gassendi (...) Epikurus'u kiliseye uydurmaya çalışır ki; bu, boşuna harcanmış çabadır. Böylesi, tıpkı Yunan yosmalarının parlak ve serpilmiş vücudu üzerine Hristiyan rahibesinin giysisini giydirmeye kalkışmak olur."[4]

- Hegel antikçağın Epikurcu, Stoacı ve Kuşkucu felsefelerin genel görünüşlerini doğru tanımlamıştır. Ama bu sistemleri tümüyle inceleyememiştir. Çünkü büyük bir plan içinde ayrıntılara girme olanağı bulamamıştır. Ayrıca Hegel'in kurgusal felsefesi bu sistemlerin önemini görmesini engellemiştir.

"Dev düşünürün (Hegel'in) en üstün biçimde kurgusal düşünce adını verdiği şeyle ilgili görüşü, bu sistemlerin Yunan felsefe tarihi için genellikle Yunan düşünüşü için taşıdığı büyük önemi görüp kabul etmesine engel olmuştu."[5]

- Plutarkhos, Epikurus'un tanrılara ve ölüme bakışını eleştirir.

- Felsefe yaşadığı sürece hasımlarına Epikurus'un şu sözleriyle yanıt verecektir:

"Dine karşı asıl saygısız kişi, kalabalığın taptığı tanrıları tanımayan değil, tanrılar hakkında kalabalığın inandığını onaylayan kişidir."[6]

- Felsefe, Prometheus'un şu sözünü haykırır:

"O tanrılar sürüsünden nefret ediyorum."[7]

* * *

Marx, Demokritos ile Epikurus'un doğa felsefelerinin genel olarak farkını incelemeye geçer.

Yunan felsefesinin Aristoteles'ten sonra söndüğüne dikkat çeker:

"Yunanistan'da, felsefenin nesnel tarihi, Yunan felsefesinin Büyük İskender'i olan Aristoteles ile son bulmuşa benzer."[8]

"Doğum, serpilip gelişme ve ölüm, insansal her şeyin arasına kısılı kaldığı, içinden geçmek zorunda olduğu demir çemberi oluşturur. Bu bakımdan Yunan felsefesinin Aristoteles'te doruk noktasına ulaştıktan sonra, solup kurumak zorunda kalmasına şaşmamak gerekir."[9]

---

[4] K. Marx, Demokritos ile Epikurus'un Doğa Felsefeleri, çev. Hüseyin Demirhan, Sol Yayınları, 2000, s. 9- 10.
[5] K. Marx, a.g.e., s. 10.
[6] Epikurus, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 11.
[7] K. Marx, a.g.e., s. 11.
[8] K. Marx, a.g.e., s. 15.
[9] K. Marx, a.g.e., s. 16.

Marx Yunan felsefesinin bitişini, yaşamın doğum- gelişme- ölüm diyalektiğine uygun görür.

"Ölümün kendisi, canlıda ön- biçim olarak oluşmuştur."[10]

1.1- Epikurus'un Felsefesi

Marx, Epikurus felsefesinin, Demokritos fiziği ile Kyrene ahlakının toplamı olduğunu söyler.

"Epikurus felsefesi, Demokritos fiziği ile Kyrene ahlakının uzlaştırmacı bir bileşimi sayılır."[11]

Demokritos fiziği, evrenin (maddenin) atomlardan kurulu olduğunu savunur. Kyrene ahlakı ise sıkıntılı yaşama karşı zevkli bir yaşamı öne çıkarır. Bu ahlaka göre hazzı sağlayan her şey iyidir. Aristippos, Kyrene okulunun önderidir, hedonizmin (hazcılığın) kurucusudur.

Marx doktora tezinde, Aristippos'un hazcılığı ile Epikurus'un haz (zevk) anlayışı arasındaki farkları incelemez. Aristippos her hazı onaylarken, Epikurus onaylamaz. Marx bu ayrımın üzerinde durmadan Demokritos ile Epikurus fiziğinin farklarını araştırmaya geçer. Çünkü tezinin konusu budur.

Felsefe tarihinde Epikurus fiziği ile Demokritos fiziğinin özleştirilmesinin yaygın bir kanı olduğunu, ama bunun doğru olmadığını belirtir Marx.

"Demokritos ile Epikurus'un fiziğini özdeşleştirmek eski ve kökleşmiş bir önyargıdır."[12]

1.2- Epikurus'a Suçlamalar

Marx, Epikurus üzerine diğer filozofların yargılarını aktarmaya girişir: Stoalı Poseidonios'un, Epikurus'u, Demokritos'un fiziği ile Aristippos'un haz öğretisini çalmakla suçladığını belirtir. Cicero'dan bir alıntı aktarır:

"Epikurus en iddialı olduğu fizik konusunda tam bir bilgisizdir. İşin çoğu Demokritos'a aittir; ondan saptığı ya da düzeltme yapmaya kalkıştığı yerlerde, onu bozar, berbat eder."[13]

Marx, Plutarkhos'un, Epikurus'a eleştirilerini onaylamaz. Marx'a göre Plutarkhos'un eleştirileri "düşmanca" dokundurmalardır.

Ortaçağın Kilise Babaları da Epikurus'u olumsuz biçimde yargılar. İskenderiye'li Klemens, "Tanrı öngörüsünü ortadan kaldıran Epikurus'u" eleştirir. Epikurus'u başkasının düşüncelerini aşırmakla suçlayan eğilimin Sekstos Empeirikos'ta belirginleştiğini söyler Marx. Ardından Leibniz'in olumsuz yargısını aktarır:

[10] K.Marx. a.g.e., s. 16.
[11] K. Marx, a.g.e., s. 16.
[12] K. Marx, a.g.e., s. 18.
[13] Cicero, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 21.

"Demokritos hakkında Epikurus'un ondan aldıklarından başka pek bir şey bilmiyoruz. Epikurus ise her zaman en iyiyi alacak yetenekte değildi."[14]

Marx, Epikurus hakkında aktardığı olumsuz yargılara katılmaz. Yalnızca onların söylediklerinden genel bir sonuç çıkarır:

"Hepsi de Epikurus'un fiziğini Demokritos'tan aldığında birleşmektedir."[15]

1.3- Bilgi Teorileri Arasındaki Farklar

Marx, Demokritos ile Epikurus'un bilgi teorilerinin taban tabana karşıt olduğunu savunur.

Demokritos'un "insan bilgisinin doğruluğu ve kesinliği üzerinde" çelişik görüşleri vardır. Marx, Aristoteles'in iki farklı Demokritos değerlendirmesini kanıt olarak gösterir. Tarihçi Diogenes Laertius'un, Demokritos'u kuşkucular arasında saydığını belirterek Demokritos'un sözlerini aktarır:

"Gerçekte hiçbir şey bilmiyoruz; çünkü doğruluk kuyunun ta dibindedir."

"Gerçek ilkeler atomlar ve boşluktur. Geri kalan her şey kanıdır, görünüştür."

"Soğuk yalnız kanıya göre vardır; ama gerçekte yalnız atomlar ve boşluk vardır."[16]

Marx bu görüşlerden Demokritos'un gerçeğin ilkelerini duyu organlarıyla alınan görünüşte değil, akılla kavranabilen atomlarda aradığı sonucunu çıkarır. Böylece Demokritos bir şeyin görünüşünün algılanmasını kişiye (özneye) bağlı kılar ve duyulur gerçekliği öznel görünüş haline getirir:

"Demokritos, duyulur gerçekliği öznel görünüş haline indirgemektedir; ama nesneler dünyasından kovulan çatışkı bu sefer kendi özbilincinde varolmakta, atom kavramı ile duyulur algı da bu bilinç içinde birer düşman olarak karşı karşıya durmaktadır. Demek ki Demokritos çatışkıdan kurtulamıyor."[17]

* * *

Marx, Epikurus'un bilgi teorisini incelemeye geçer. Epikurus'un duyumları ölçü olarak aldığını, görünüşe önem verdiğini ve duyulur gerçekliğin yanılmaz olduğuna inandığını söyler. Ayrıca Epikurus'a göre bilge kişinin kuşkucu değil, dogmatik olması gerektiğini ekler.

Önce Epikurus'tan şu görüşleri alıntılar:

"Bütün duyular doğrunun habercileridir."

"Duyumları hiçbir şey çürütemez."[18]

---

[14] Leibniz, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 21.
[15] K. Marx, a.g.e., s. 21.
[16] Demokritos, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 22- 23.
[17] K. Marx, a.g.e., s. 23.
[18] Epikurus, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 23.

Marx iki filozofun bilgi teorisi arasındaki farkı özetler:

"Demokritos duyulur dünyayı öznel görünüş haline dönüştürdüğü halde, Epikurus onu nesnel görüngü haline dönüştürür." [19]

Marx, bu farkı doğrulamak üzere Cicero'dan görüş aktarır:

"Güneş, Demokritos'a büyük görünür. (...) Epikurus'a ise yaklaşık iki ayak büyüklüğünde görünür."[20]

Bilgi teorisi açısından kim haklıdır? Marx bu iki filozofun arasındaki farklılığın gerçeğin iki yanı olduğunu düşünür. Her birindeki eksik diğerini tamamlar.

"Evet, gerçi bu dünya öznel görünüştür; ama (...) aynı zamanda o, biricik gerçek nesnedir ve böyle oluşuyla bir anlam ve değer taşır."[21]

1.4- Bilgi Teorileri Farklılığın Pratik Sonucu

Marx iki filozofun bilgi teorisindeki farklılığın birbirine uymayan "bilimsel enerji ve pratik" yarattığına dikkat çeker: Demokritos empirik (deneyci) olarak karşımıza çıkar. Felsefeden doyum bulamaz, pozitif bilime yönelir. Demokritos bilgi ve gözlem için yeryüzünün yarısını dolaşmakla; Epikurus ise kendi kendini yetiştirmiş olmakla övünür.

"Demokritos empirik gözleme itilir. Felsefeden doyum bulamayınca, kendini pozitif bilginin kollarına atar. (...) Demokritos, fizik, ahlak, matematik alanında, ansiklopedik bilgi dallarında, her türlü sanatta derinleşmiştir."[22]

"Epikurus'ta karşıt bir kişilik çıkar karşımıza. Epikurus felsefede doyumunu ve mutluluğunu bulur. (...) Epikurus pozitif bilimleri küçümser, çünkü ona göre bu bilimlerin gerçek yetkinliğe hiçbir katkısı yoktur."[23]

Marx, Epikurus'un herkese felsefe öğrenmeyi öğütlediğini belirterek onun sözlerini aktarır:

"Felsefe çağının henüz gelmediğini ya da artık geçtiğini söyleyen kişi ise, mutlu olma çağının henüz gelmediğini ya da geçtiğini söyleyen kişiden farksızdır."[24]

Marx, Demokritos ile Epikurus arasındaki yaşama bakış farkının rastlantısal kişiliğe bağlı olmadığının altını çizer. Felsefeci, dünya ile düşünce arasında kurduğu ilişki içinde kendi yaşamını şekillendirir; nesnel dünyaya baktığı gibi yaşamak ister. Nitekim Demokritos söylendiğine göre, "gözün duyulur ışığı zihnin keskinliğini karartmasın diye" ve bilgiye ulaşmaktan umudunu yitirdiği için kendini kör eder. Epikurus ise ölüm saatinde dostlarıyla şarap içer, onlara felsefeye bağlı kalmalarını öğütler. Marx bu farkı felsefi dille ifade eder:

[19] K. Marx, a.g.e., s. 24.
[20] Cicero, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 24.
[21] K. Marx, a.g.e., s. 24.
[22] K. Marx, a.g.e., s. 24.
[23] K. Marx, a.g.e., s. 25- 26.
[24] Epikurus, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 26.

"Felsefeci, dünya ile düşünce arasında gördüğü genel ilişki içinde, kendi tikel bilincinin gerçek dünya ile bağıntısını kendisi için nesnel kılmaktan başka bir şey yapamaz."[25]

1.5- Zorunluluk ve Rastlantı

Gerçekliğin yansıma biçimi nedir? Yaşam ve doğa, zorunluluk üzerinden mi, yoksa rastlantı üzerinden mi yürür? Marx iki filozofu bu açıdan karşılaştırmaya girişir. Cicero'nun, Aristoteles'in, Diogenes Laertus'un, Plutarkhos'un, Demokritos'u "zorunluluk" açısından ele alan değerlendirmelerini aktarır: Bu filozofların hepsi Demokritos'un doğanın bütün işlemlerini zorunluluğa indirgediğini söylemektedir. Marx bu bilginin doğruluğunu onaylar.

Marx, Epikurus'un ise rastlantıyı kullandığını belirtir ve ondan alıntılar yapar:

"*Kimilerinin mutlak egemen diye ortaya sürdükleri bir zorunluluk yoktur; bazı şeyler rastlantısaldır, bazı şeyler de keyfimize bağlıdır."*

"Kabul edilmesi gereken, kalabalığın inandığı gibi Tanrı değil, rastlantıdır."

"Zorunluluk içinde yaşamak bir zorunluluk değildir. Her yerde özgürlüğe açık birçok kısa ve kolay bir yol vardır."[26]

Marx, iki filozof arasındaki bu farklı noktayı özetler:

"*O halde tarihsel bakımdan şu nokta kesindir: Demokritos zorunluluğu kullanır. Epikurus ise rastlantıyı."*[27]

Marx bundan sonra Demokritos'un zorunluluk anlayışını açıklamaya başlar.

Zorunluluk=sonlu doğada göreli zorunluluk=determinizm olarak ortaya çıkar. Göreli zorunluluğun kendini açığa çıkarmasına aracı olan nedenler, koşullar vardır. Gerçek olanaklılık bu nedenlerin bulunup açıklanmasıdır.

"Eğer susamış bir kişi su içip ferahlarsa, Demokritos buna neden olarak rastlantıyı değil, susuzluğu gösterecektir."[28]

Marx, Demokritos'un "nedenleri araştırmaya" önem verdiğini vurgular ve Demokritos'tan aktarır:

"Yeni bir neden bilgisi keşfetmeyi Pers Kralı olmaya yeğ tutarım."[29]

Marx, Epikurus'un burada Demokritos'a karşı olduğunu söyler. Demokritos "gerçek olanaklılık" ile uğraşırken, Epikurus "soyut olanaklılıkla" uğraşır. Gerçek olanaklılık;

[25] K. Marx, a.g.e., s. 27.
[26] Epikurus, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 28.
[27] K. Marx, a.g.e., s. 29.
[28] K. Marx, a.g.e., s. 30.
[29] Demokritos, aktaran K. Marx, a.g.e., s.30.

zorunlulukla, nesneyle, nedenlerle ilgilenir. Soyut olanaklılık ise nesneyle değil, özneyle ilgilenir.

Marx iki yaklaşım arasındaki farkı şöyle vurgular:

"Gerçek olanaklılık, nesnesinin zorunluluk ve gerçekliğini açıklamaya çalışır; soyut olanaklılık ise açıklanan nesne ile değil, açıklamayı yapan özne ile ilgilidir."[30]

Epikurus, nesnelerin, fiziksel görüngülerin açıklamasında gevşek davranır. Duyumla çelişmeyen her açıklamanın doğru olabileceğini söyler. Açıklamalarda bütün nedenler olanaklıdır; yeter ki duyumla çelişmesin!

"Epikurus'un öğütlediği tek kural, yani 'açıklama' duyumla çelişmemeli kuralı kendiliğinden açıktır."[31]

Epikurus'un açıklama yönteminin amacı Ataraksi'dir. Yani ölüm korkusundan kurtulmuş, içsel özgürlüğe erişmiş insanın zihin huzurudur = sarsılmazlıktır.

Marx, Epikurus'un vardığı sonucu özetler:

"Görülüyor ki nesnelerin gerçek nedenlerini araştırmanın bir yararı yoktur. Önemli olan yalnızca açıklayan öznenin erincidir."[32]

"Epikurus, kendi açıklama yönteminin (...) yalnızca özbilincin sarsılmazlığını (ataraksi) amaçladığını açıkça belirtir."[33]

1.6- Birinci Sonuç

Demokritos	Epikurus
- Kuşkucudur.	- Dogmatiktir.
- Görüntü özneldir.	- Görüntü nesneldir.
- Pozitif bilimi savunur.	- Pozitif bilimi küçümser.
- Empirizme (deneye) önem verir.	- Deneyi önemsemez.
- Zorunluluğu kullanır.	- Rastlantıyı kullanır.

"Böylece görüyoruz ki, iki adam birbirine her adımda karşıt düşmektedir. Biri kuşkucu, öteki dogmatiktir; biri duyulur dünyayı öznel görünüş, öteki nesnel görüngü sayar."

"Duyulur doğayı öznel görünüş sayan kuşkucu ve empirist onu zorunluluk açısından ele alır."

"Görünüşü gerçek sayan felsefeci ve dogmatik ise, tersine, her yerde rastlantıdan başka bir şey görmez."[34]

---

[30] K. Marx, a.g.e., s. 30.
[31] K. Marx, a.g.e., s. 31.
[32] K. Marx, a.g.e., s. 31.
[33] K. Marx, a.g.e., s. 32.
[34] K. Marx, a.g.e., s. 32.

1.7- Atom Teorileri Arasındaki Farklılıklar

Hem Epikurus, hem de Demokritos evrenin(gerçek varlıkların) atomlardan kurulu olduğunu ve atomların boşlukta hareket ettiklerini savunur. Atom- boşluk- hareket üçlemesinde aralarında ayrım yoktur.

İki filozof arasındaki farklılık atomların hareketinin yönünde ortaya çıkar. Marx sorunu şöyle formüle eder:

"Epikurus, atomların boşlukta üçlü bir hareketi olduğunu kabul eder. Birincisi, doğru çizgi halinde düşme hareketidir; ikincisi, atomun doğru çizgiden sapmasından ileri gelir; üçüncüsü de birçok atomların geri itilmesi yüzünden meydana gelir. Birinci ve üçüncü hareketi Demokritos da, Epikurus da kabul eder. Onları birbirinden ayıran, atomun doğru çizgiden sapmasıdır."[35]

Marx "atom öğretisindeki" farkı " sapma hareketi" olarak somutladıktan sonra, sapma hareketini savunan Epikurus'a, Cicero ile Pierre Boyle tarafından yapılan eleştirileri aktarır. Cicero alaycı bir dille Epikurus'u "sapma hareketini" uydurmakla, yalancılıkla suçlar. Pierre Boyle'nin eleştirisi ciddi bir havadadır.

"Epikurus, boşluğun ortasında bile, atomların doğru çizgiden azıcık saptığını varsaymış ve özgürlüğün buradan geldiğini söylemiştir. Bu arada şunu belirtelim ki, onu bu sapma hareketini icat etmeye götüren tek neden bu olmamıştır; o, bu sapmayı aynı zamanda atomların rastlaşmasını açıklamak için de kullanmıştır."[36]

Marx, Cicero ile Boyle'nin sapma hareketine bakışını, "yüzeysel ve bağlantısız" bulduğunu belirterek tam doğru açıklamanın Lucretius'ta olduğunu söyler.

"Tüm eskiler içinde Epikurus fiziğini anlamış tek kişi olan Lucretius'ta daha derin bir açıklama bulacağız."[37]

Sapma hareketinin felsefi olarak ne anlama geldiğini incelemeye başlar Marx. Düşme hareketi= bir varlığın kendini feda etmesi, bağımsızlıktan yoksun kalması demektir.

"Düşme hareketi, kendi bireyselliğini feda eden, bağımsızlıktan yoksun bir noktadan başka bir şey değildir."[38]
"Düşme hareketi kendine yetmezlik hareketidir."[39]

Atomların hiç sapma yapmadan düşemeyeceğini savunan Epikurus böylece varlığa bir bireysellik, bağımsızlık alanı açar. Varlığı kendi yetmezliği içinde yok etmek yerine, ona kendine yeterli olabileceği bir şans (rastlantı) tanır.

"Sapma, atomun gerçek ruhunu, soyut bireysellik kavramını temsil eder."[40]

---

[35] K. Marx, a.g.e., s. 33.
[36] P. Boyle, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 35.
[37] K. Marx, a.g.e., s. 36.
[38] K. Marx, a.g.e., s. 36.
[39] K. Marx, a.g.e., s. 37.
[40] K. Marx, a.g.e., s. 39.

Lucretius sapma hareketinin içeriğini anlamıştır. Varlık için sapmanın anlamı, direnmektir; kendinin varoluşunu devam ettirebilmektir. Kısacası "yazgı" denilen şeyi kırmaktır.

"İşte Lucretius, sapmanın yazgının zincirlerini kırdığını söylemekte bu yüzden haklıdır. Ve bunu hemen bilince uyguladığına göre, denilebilir ki sapma, atomun bağrında karşı mücadele verebilen ve direnebilen o şeydir."[41]

Lucretius, atomların sapması olmasaydı, dünyanın olamayacağını düşünür. Marx, Lucretius'dan *Şeylerin Doğası Üzerine*'den bir alıntı aktarır önce:

"Bu sapma olmasaydı, her şey uzayın derinliklerinden yağmur taneleri gibi aşağı düşecekti. Hiçbir çarpışma gerçekleşmeyecek ve atomun atoma çarpması hiç olmayacaktı. Böylece doğa hiçbir zaman herhangi bir şey yaratmış olmayacaktı."[42]

Marx ekler:

"O halde Lucretius, atomların sapması olmasaydı, onlarda ne geri itilme, ne de rastlaşma olmayacağını, dünyanın da hiçbir zaman yaratılamayacağını söylerken haklıdır."[43]

Marx, atomun sapma hareketini değerlendirirken, bu olayı rastgele bir icat (uydurma) olarak gören Cicero, Boyle gibi filozoflardan ayrılır. Marx'a göre sapma hareketi Epikurus felsefesinin her yanını etkiler, şekillendirir.

"Atomun doğru çizgiden sapması, aslında Epikurus'un fiziğinde rastgele ortaya çıkan tikel bir belirim değildir. Tersine, bu sapmanın dile getirdiği yasa Epikurus felsefesini boydan boya kaplar."[44]

Epikurus, felsefesini, kendine yeterlilik, bireysellik, bağımsızlık, rastlantı üzerine kurar. Zorunluluğu kör bir inanç olarak onaylamaz. Sapma hareketi kör zorunluluktan (kadercilikten) kaçarak bireye özgür bir delik açar. Epikurus felsefesi sınırlayıcı, kısıtlayıcı, zorunluluk mahkûmu varlık tarzından uzaklaşmak üzerine kuruludur.

"Şu halde eylemin amacı, acı ve sarsıntıdan soyutlanıp kopmakta, uzaklaşmakta, sarsılmazlıkta yatar. Dolayısıyla da iyi; kötüden kaçmak, haz, acıdan uzaklaşmaktır."[45]

1.8- İkinci Sonuç

Marx iki filozofun atom teorileri arasındaki farkları özetlemeye girişir.

"Geri itilme özbilincin ilk biçimidir."[46]

[41] K. Marx, a.g.e., s. 38.
[42] Lucretius, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 93.
[43] K. Marx, a.g.e., s. 42.
[44] K. Marx, a.g.e., s. 35.
[45] K. Marx, a.g.e., s. 40.
[46] K. Marx, a.g.e., s. 42.

"Demokritos, atomların geri itilmesi ve çarpışmasından ileri gelen burgacı, zorunluluğun tözü sayar. Şu halde o, geri itilmede yalnızca maddesel yanı, parçalanmayı, değişmeyi görür."[47]

"Epikurus, yalnızca duyulur biçimde bile olsa, geri itilmenin özünü yakalayan ilk kişi olmuştur. Demokritos ise bunun ancak maddesel varoluşunu tanımıştır."[48]

"Demokritos atomun özgüllüklerini, atomun kendisiyle ilgili olarak değil, yalnızca görüngüler dünyasında farkların oluşumuyla ilgili olarak ele alır."[49]

"Demokritos'ta yalnızca görüngü dünyasını açıklamaya yönelik koşullu belirlenimler bulduğumuz halde, Epikurus'ta ilkenin kendisinden çıkan yargıyı buluruz."[50]

"Epikurus, atom kavramındaki özle, varoluş çelişkisini nesnelleştirir. Böylece o, bize atomistik bilimini vermiştir. Demokritos'ta ise, ilkenin kendisinin gerçekleşmesi yoktur. O yalnızca maddesel yanı tutar ve empirik gözlem yararına varsayımlar ortaya koyar."[51]

1.9- Zamana Bakış Farkları

Marx iki filozof arasında, Zaman'a bakış farkını da inceler. Önce her iki filozofun "zamanı" atomlardan (maddeden) soyutlayıp, ayırmakta ortak olduklarını söyler. Maddenin ebedi ve bağımsız olduğunu kanıtlamak amacıyla bunu yaparlar. Epikurus ve Demokritos arasındaki ayrılık bundan sonra başlar. Maddeden ayrılan "zaman" ne olacaktır? Marx, iki filozofun ortak ve ayrı olduğu noktayı ifade eder:

"Madde ancak, içinden zaman öğesi soyutlanıp atıldığı ölçüde ebedi ve bağımsızdır. Bu konuda Demokritos'la Epikurus aynı görüştedirler. Ama atomlar dünyasından uzaklaştırılan zamanın bundan sonra nasıl belirleneceği, hangi alana aktarılacağı konusunda ayrılırlar."[52]

Marx, Demokritos'un "zaman" anlayışını anlatmaya başlar. Aristoteles'ten Demokritos'un sözünü aktarır:

"Zaman yaratılmamıştır."[53]

Demokritos, zamanın kökeninin olmadığını söyleyerek doğruya parmak basar. Atomları (maddeyi) ebedi, sonsuz kılmak için, zamanın kökeninin olmayışını kanıt olarak kullanarak atomların da bir kökene sahip olmasının gerekmediğini söyler. Marx, Simplicius'un yorumunu onaylayarak yazar:

"Demokritos zamanın sonsuz olduğuna öylesine kuvvetli inanmıştı ki, tüm şeylerin bir kökeni olmayışını göstermek için, zamanın kökeni olmayışını kanıt olarak aldı."[54]

Marx, Aristoteles'in ve Simplicius'un sözlerine dayanarak Demokritos için şöyle der:

[47] K. Marx, a.g.e., s. 43.
[48] K. Marx, a.g.e., s. 44.
[49] K. Marx, a.g.e., s. 47.
[50] K. Marx, a.g.e., s. 48.
[51] K. Marx, a.g.e., s. 51.
[52] K. Marx, a.g.e., s. 58.
[53] Demokritos, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 59.
[54] Simplicius, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 100.

"Demokritos'ta (...) zaman (...) doğuş ve yokoluşun, yani zamansal alanın, atomlardan uzaklaştırılması için ebedi diye belirlenir. Her şeyin bir kökene, bir başlangıç uğrağına sahip olmak zorunda olmadığını zamanın kendisi kanıtlar. Bu düşüncede tanınması gereken daha derin bir şey vardır. (...) Mutlak kılınan zaman artık zamansal değildir."[55]

Marx, Demokritos'un çözümünü doyurucu bulmaz. Öz dünyası olan atomlar dünyasından uzaklaştırılan "zaman", insanın bilincine taşınmış olur ve dünya ile ilişkisi kopar. Oysa zaman ile madde birbirinden ayrılamaz.

"Öz dünyasından dışarı atılan zaman, felsefe yapan öznenin özbilincine aktarılır, ama dünyanın kendisiyle herhangi bir temasta bulunamaz."[56]

Epikurus da zamanı atomlar dünyasından (maddeden) koparır; ama zamanı dış görüngü dünyasına aktarır. Denebilir ki zamanı, görüngü dünyasına yapıştırır. Böylece içsel maddeden (atomlardan) koparılan zaman, maddenin görünüşüyle birleşmiş olur. Demokritos, zamanı, öznenin bilincine; Epikurus dış dünyaya, nesnenin görünge dünyasına taşır. Bu şekilde hayata yeniden bağlanır. Zaman da nesnelleştirilmiş olur. Demokritos ise tersine öznelleştirir.

Marx, Epikurus'un görüşlerini gösterebilmek amacıyla Lucretius'tan giriş yapar:

"Benzer olarak, zaman kendi başına var olamaz… Birinin zamanı kendi başına, şeylerin hareketinden ve hareketsizliğinden bağımsız olarak duyumsayabileceği ileri sürülmemelidir."[57]

Lucretius'un sözlerindeki önemli doğru görüş; zamanın, harekete, değişime bağlanmasıdır. Maddenin görüntüsüne iliştirilmesidir. Gerçekten zaman, maddeden ayrılamaz.

Demokritos'ta zaman özsel maddeden (atom dünyasından) bilince taşınırken, Epikurus'ta maddenin özünden biçimine taşınır. Görüngü (biçim), zaman olur veya onunla özdeşleşir. Marx, Epikurus'un görüşünü özetler:

"Görüngü dünyasının bu saf biçimi zamandır."

"Öz dünyasında atom kavramı ne ise, görüngü dünyasında zaman da odur."[58]

Marx, Epikurus'un görüşlerinden başka bir sonuç daha çıkarır: Atom dünyasındaki öz, kendine yabancılaşarak görüngü olarak ortaya çıkmıştır. Görüngü özden farklı gözükür. Bunun nedeni yabancılaşmadır. Marx burada övgüsünü Epikurus'tan eksik etmez:

"Epikurus, görüngüyü görüngü olarak, yani özün yabancılaşması olarak- ki bu yabancılaşma bu haliyle kendini gerçekliği içinde etkin kılar- kavrayan ilk kişidir."[59]

1.10- Üçüncü Sonuç

[55] K. Marx, a.g.e., s. 58.
[56] K. Marx, a.g.e., s. 58.
[57] Lucretius, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 100.
[58] K. Marx, a.g.e., s. 59.
[59] K. Marx, a.g.e., s. 59.

Marx, Epikurus'un zamanla ilgili düşüncelerini toparlar ve Demokritos'a karşı Epikurus'un görüşlerinin yanında durur:

- Zaman=değişme olarak değişmedir.
- Duyulur dünyanın değişme olarak değişmesi, görüngü=zaman kavramını meydana getirir.
- Zaman, değişen duyulur dünyanın görüntüsünün yansımasıdır.
- Zamanın kaynağı, nesneden (duyulur dünyadan) yansımış duyulur algıdır.
- Duyulur görüngü dünyası nesnel olduğundan dolayı, zaman da nesneldir.
- Dıştan kaynağını alan duyumun soyut biçimi zamandır.

"Epikurus'a göre zaman değişme olarak değişme olduğundan, görüngünün kendine yansıması olduğundan, görüngü doğası haklı olarak nesnel diye konulmakta ve her ne kadar somut doğanın temeli olan atom yalnız akılla algılanırsa da, duyum haklı olarak somut doğanın gerçek ölçütü kılınmaktadır.

Gerçekten de, zaman, duyumun somut biçimi olduğundan (...) insan duyarlığı, cisimleşmiş zamandır; duyulur dünyanın varolan kendine yansımasıdır. (...)

O halde kendine yansımış duyulur algı, burada, zamanın kaynağı ve kendisidir."[60]

"İnsan duyarlığı, doğal süreçlerin bir odağa yansır gibi içinde yansıdıkları ve görüngünün ışığı içinde yandıkları ortamdır.

Demokritos'ta bu bir tutarsızlıktır, çünkü görüngü yalnızca özneldir; Epikurus'ta ise zorunlu bir vargıdır; çünkü duyarlık, görüngü dünyasının kendine yansımasıdır, onun cisimleşmiş zamanıdır."[61]

1.11- Göksel Cisimlere Bakış

Marx, iki filozofun gökbilimsel görüşlerini karşılaştırmaya geçer. Göksel cisimler (güneş, ay, yıldızlar…) ve meteorlar (hava yuvarı içinde oluşan yel, yıldırım, yağmur vb.) gibi konularda Demokritos'un özgün bir düşüncesinin olmadığını belirtir Marx. Epikurus ise ilginç düşüncelere sahiptir; tüm Yunan felsefesine ters düşer.

Yunan filozofları göksel cisimleri Tanrılaştırır, onlara tapar. Marx, Ksenofanes'in göğe bakıp, "Bu bir tanrıdır," dediğini aktarır. Pythagorasçıların, Platon'un, Aristoteles'in göksel cisimler konusunda dinsel tutuma sahip olduğunu söyler. Epikurus ise hepsine terstir.

[60] K. Marx, a.g.e., s. 60.
[61] K. Marx, a.g.e., s. 61.

"Göksel cisimleri ululama, bütün Yunan felsefelerince uygulanan tapınçtır. (...) Yunan felsefecileri göksel cisimlerde kendi tinlerine tapmışlardır. (...)

Pythagorasçıların, Platon'un, Aristoteles'in dinsel tavrı da bilinir. Gerçekte, Epikurus,tüm Yunan halkının görüşüne ters düşer."[62]

Marx, Aristoteles'in göksel cisimleri Tanrısal gören yaklaşımını aktarır:

"Eğer Tanrısal varsa - ki gerçekten vardır- o zaman göksel cisimlerin tözü hakkında söylediğimiz de doğrudur. (...) Göksel cisimlerin birer tanrı olduğu ve Tanrısalın bütün doğayı sardığı görüşü, atalarımızdan, eskilerden kalmış ve sonraki kuşaklarda efsaneler halinde yaşayan bir gelenektir."[63]

Epikurus'un bu görüşe karşıt olarak şöyle dediğini alıntılar Marx:

"İnsan ruhundaki en büyük karışıklık, insanların göksel cisimleri kutlu ve yok edilmez sayıp, ayrıca bunları çelişik istek ve eylemlere sahip görmelerinden ve efsanelerle ilgili birtakım kuruntulara kapılmalarından ileri gelir."[64]

Marx Epikurus'un yanında durarak ekler:

"Epikurus (...) insanın göğe gereksinim duyduğuna inananları kınar."[65]

Marx, Epikurus'un gök cisimleri ve onlarla ilgili süreçleri "meteorlar kuramı" olarak ifade ettiğini söyler ve bu kuramı Epikurus'un ağzından açıklamaya başlar:

- Meteor bilgisi insanlara sarsılmazlık, güven aşılamalıdır.

- Yaşam için gerekli olan kurgu, boş varsayımlar, efsaneler değil, huzurlu yaşamaktır.

- Meteor bilgisi hiçbir mutluluk getirmez; ama bu bilgi olmazsa, olayların nedenlerini anlamayanlara korku salar.

- Fiziksel problemlerde bir tek açıklama gerekir. Fakat meteor bilgisi birçok açıklamayı gerektirir.

- Efsaneleri ortadan kaldıran her meteor açıklaması yeterlidir. Çünkü gök cisimlerinden, Tanrı'dan korkuyu ortadan kaldırır.

- Meteorların bilgisi üzerine ne kadar çok, değişik açıklama olursa, korku o kadar çok ortadan kalkar. Bu aynı zamanda korkunun nesnelerini ortadan kaldırmaya yardım eder.

- Göksel cisimlerin ebediliğini savunmak, insanın özbilincinin sarsılmazlığını bozar. Gök cisimleri ebedi değildir.

[62] K. Marx, a.g.e., s. 62.
[63] Aristoteles, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 63.
[64] Epikurus, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 64.
[65] K. Marx, a.g.e., s. 65.

Marx der ki:

"Aristoteles, öbür Yunan felsefecileriyle birlikte, göksel cisimleri her zaman aynı şekilde davrandıkları için ebedi ve ölümsüz sayarken (...) Epikurus, bunun tam karşıtını ileri sürer. (...) Meteorlarda Tek, dolayısıyla da Ebedi ve Tanrısal bir şey kabul edenlerin boş yapay açıklamalara ve müneccimlerin kölece oyunlarına kurban olduklarını söyler. (...)

Böylece Epikurus şu sonuca varmaktadır: Göksel cisimlerin ebediliği özbilincin sarsılmazlığını bozacağına göre, bundan çıkan zorunlu ve kesin sonuç, onların ebedi olmadıklarıdır."[66]

Burada açıklanması gereken bir soru vardır. Epikurus, doğanın (atomların) ölümsüz, ebedi olduğunu savunurken, gök cisimlerinin ebedi olmadığını savunması bir çelişki değil midir? Marx bu çelişkiye işaret eder; ama Epikurus'un bu çelişkinin farkında olduğunu ve bunu ifade ettiğini belirtir. Marx, burada Epikurus'un içsel tutarlılığını görür. Epikurus, insanlar Tanrı korkusunu yensinler diye çelişkiyi kabul eder. Bireysel özbilinci zayıflatan hiçbir şeyin ebedi olamayacağını savunur. Özbilincin özgürlüğü adına gök cisimlerinin bir gün yok olacağını söyler. Marx Epikurus'un bu konudaki tutumu üzerine şu yorumu yapar:

"O, doğanın ölümsüz temellere sahip olması için atomu varsaydığını ileri sürüyordu. (...) Ama, doğasının gerçekliğiyle karşılaştığı zaman, (...) duyuların tanıklığı ile kanıtlanan gök cisimlerindeki bağımsız, yok edilmez maddeyle karşılaştığı zaman, artık tek arzusu, onu yeryüzünün geçiciliğine indirmektir. (...) Bu, onun en belirgin çelişkisidir.

Bundan ötürü Epikurus, önceki kategorilerinin burada yıkıldığını, kuramın yönteminin farklılaştığını hisseder. İşte bunun farkında olması ve bunu bilinçle ifade etmesi de, sisteminde gerçekleşen en derin bilgi, en esaslı tutarlılıktır. (...)

Şu halde Epikurus'un doğa felsefesinin ruhu meteorlar kuramında ortaya çıkar. Bireysel özbilincin sarsılmazlığını yıkan hiçbir şey ebedi değildir. (...)

Demek ki Epikurus felsefesinin ilkesi (...) özbilincin mutlaklığı ve özgürlüğüdür."[67]

1.12- Dördüncü Sonuç

Epikurus, göksel cisimleri gerçek hale gelmiş atomlar olarak görmesine rağmen, atomların ebediliğine inanmasına karşın, özbilinç sarsılmasın, huzurlu olsun diye göksel cisimlerdeki atomların (maddenin) yok olacağını kabul eder. Epikurus'a göre, atomlardan oluşmuş doğa hep yerinde kalacaktır; fakat atomlardan oluşmuş olan gök cisimleri yok olacaktır.

Epikurus, insanın özbilincini rahatlatmak adına felsefesini bilinçli olarak çelişkili hale getirir. Marx, onun bu amacına değer vermesine karşın buradan çıkacak yanlış sonucu görür: İnsan bilinci ilke kabul edilirse, nesnel doğa bilgisi ve bilim anlamsızlaşır.

[66] K. Marx, a.g.e., s. 66-67.
[67] K. Marx, a.g.e., s. 69- 71.

"Eğer soyut–bireysel özbilinç mutlak ilke olarak konulursa, o zaman gerçekten de her türlü doğru ve gerçek bilim ortadan kalkar."[68]

Epikurus'un pozitif bilimleri küçümsemesinin altında yatan büyük yanlış buradan kaynağını alır.

1.13- Ölüm Korkusu ve Tanrı

Epikurus tanrıların varlığını kabul eder; ama onları gerçek dünyadan, insanlardan uzaklaştırır. Onlar dünyayla, insanlarla ilgilenmezler. İnsanların dualarına, isteklerine, yalvarışlarına kulak asmazlar. İnsanlar onlara büyüklüklerinden dolayı saygı göstermelidir; bir çıkar amacıyla değil!

Evreni tanrıların yaratmadığını düşünen Epikurus, tanrılara dinlenme, mutlu olma görevini verir. Tanrıları önemsizleştirerek Tanrı korkusunu yenmek ister.

Marx, Epikurus'un "tanrılarını" şöyle anlatır:

"Epikurus'un bu tanrıları çoğu zaman alaya alınmıştır; o tanrılar ki, insanlar gibi gerçek dünyanın ara- dünyalarında otururlar; bedenleri değil, bedensileri vardır; kanları değil, kansıları vardır ve mutlu bir barış içinde kalmaktan hoşnut olup hiçbir yakarışa kulak asmazlar."[69]

Yunanlı Plutarkhos, Epikurus'un tanrılara bakışını eleştirir. Marx, Epikurus'u savunur:

"Yunanlı Plutarkhos (...) tüm Yunan anlayışını unutmuştur. Teorik sakinlik, Yunan tanrılarının başta gelen karakteristiklerinden biridir."[70]

Marx doktora tezinin sonunu, Epikurus'un ölüm ve Tanrı üzerine görüşlerini eleştiren Plutarkhos'a ayırır.

Plutarkhos, Epikurus'u, tanrıları, ölüm korkusunu ortadan kaldırmakla suçlar. Plutarkhos'a göre korku, Tanrı'ya inanmanın gereğidir. Bunu yok etmek istemek, Tanrı'yı yok etmekle özdeştir. Bu nedenle Tanrı korkusu kalmalıdır.

Marx, Plutarkhos'tan uzun bir parça aktarır. Plutarkhos'un vardığı sonuç şudur:

"Epikurus (...) bizim ölümsüzlük umudumuzu daha da yıkmaktadır."[71]

Marx, Epikurus'u savunmak için Plutarkhos'un karşısına Holbach'ın bir pasajını koyar. Holbach, Tanrı düşüncesinin, korku ile birlikte yürüdüğünü ve bunun insanlar için tehlike yarattığını söyler:

[68] K. Marx, a.g.e., s. 71.
[69] K. Marx, a.g.e., s. 40.
[70] K. Marx, a.g.e., s. 41.
[71] Plutarkhos, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 75.

"Hiçbir şey, insanı, doğaya üstün bir varlığın önünde aklın susması gerektiği ve insanların mutluluğa ulaşmak için her şeyi ona feda etmesi gerektiği bir varlığın varolduğuna inandırmaktan daha tehlikeli olamaz."[72]

Marx, Tanrı'dan duyulan içsel korkunun insanı bir hayvan haline getireceğini söyleyerek Epikurus'u destekler:

"Korkuda, hele söndürülemeyen içsel bir korkuda insan bir hayvan olarak belirlendiğine göre, bir hayvan nasıl olur da baskı altında tutulur."

"Plutarkhos'un genel olarak insan ruhunun özsel bağıntısını bir felsefeci olarak araştıran Epikurus'u ne denli az anladığını göstermektedir."[73]

* * *

Marx, Hegel'in üzerinden kendi Tanrı görüşünü açıklamaya geçer. Marx, Hegel'in, Tanrı'nın varoluşunun teolojik (dinsel) kanıtlarını tersyüz ettiğini, yani onları haklı çıkarmak üzere reddettiğini belirtir.

Marx, Hegel'in tutumunu, müvekkilini öldüren avukata benzetir ve şöyle yazar:

"Hegel tüm bu teolojik kanıtları başaşağı çevirmiştir, yani onları haklılaştırmak için onları reddetmiştir. Onlar ne tür müvekkillerdir ki, onları savunan avukat, onları hüküm giymekten ancak onları kendisi öldürerek kurtarır."[74]

Hegel'den bu noktada ayrılan Marx, Tanrı hakkında kendi görüşünü yazar: Tanrı'yı Epikurus'tan daha köklü biçimde yok eder.

"Başka tanrılara tapınılan bir ülkeye kendi tanrılarınızla gelin, fantezilere ve soyutlamalara kapılmış olarak gösterileceksiniz. (...) Belirli bir ülke, belirli bir yabancı tanrılar için neyse, aklın ülkesi genel olarak tanrı için odur – içinde varolmadığı bir ülke. (...)

Tanrı'nın varoluşunun tüm kanıtları onun var- olmayışının kanıtlarıdır; bir Tanrı'nın tüm tasarımlarının çürütülmeleridir. (...)

Her kim kendisi ustan yoksunsa, onun için Tanrı vardır. Ya da başka bir deyişle akılsızlık Tanrı'nın varoluşudur."[75]

Marx, Tanrı'yı, usa (akla) dayanarak reddeder. Tanrı ve dinin köklerini bilimsel olarak incelemeye henüz başlamamıştır. Gerçeği usa göre ölçen Hegel'in etkisi devam etmektedir; ama Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi onu Hegel'den üstün kılar.

1.14- Son Sonuç

[72] Holbach, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 105.
[73] K. Marx, a.g.e., s. 73-74.
[74] K. Marx, a.g.e., s. 106.
[75] K. Marx, a.g.e., s. 107.

Marx'a göre Epikurus'ta atom bilgisi tamamlanmış, bütün felsefesini kaplamıştır. Demokritos'ta ise atom geneldir. Soyut bir kategori değildir. Deneyin etkin ilkesi değildir. Deneyin sonucudur.

"Epikurus'ta atom bilgisi, bütün çelişkileriyle birlikte, özbilincin doğal bilimi olarak başarıyla yürütülmüş ve tamamlanmıştır. (...) Demokritos için atom, doğanın bir bütün olarak empirik incelenmesinin genel nesnel ifadesinden ibarettir."[76]

Marx değerlendirmesini Epikurus'u yücelterek bitirir:

"*Şu halde Epikurus Yunan Aydınlanmasının en büyük temsilcisidir ve Lucretius'un övgüsüne layıktır."*[77]

Marx, Lucretius'un Epikurus için söylediklerini de aktararak yaptığı övgüyü kuvvetlendirir:

"Gökyüzünün dört bir bucağından ürkütücü bir biçimde ölümlülere kaşlarını çatan dinin ağır baskısı altında insan yaşamı ezilip, bütün insanların gözü önünde yerlerde sürünüp dururken, Yunanlı bir adam ilk kez meydan okuyarak öldürücü gözlerini kaldırdı, ilk kez dikeldi ve tehdide karşı durdu. Ne Tanrı masalları, ne göğün şimşeği ve gürleyen tehdidi onu sindirdi… Böylece bu sefer din, onun ayakları altında ezilmiş yatmaktadır ve biz onun zaferi sayesinde göklerle aynı düzeye yükseldik."[78]

GİRİŞ – II

1 Ocak 1842'de Ren bölgesinde *Rheinische Zeitung (Ren Gazetesi)* yayına başlar. Gazeteyi ekonomik olarak destekleyen güç liberal burjuva temsilcileridir; ama yazı kurulunda Sol Hegelciler vardır. Bauer kardeşler (Bruno Bauer, Edgar Bauer) işin içindedir. Marx, dostu Bruno Bauer'in etkisiyle bu gazeteye ilgi duyar. Mayıs 1842'den itibaren *Ren Gazetesi*'nin

[76] K. Marx, a.g.e., s. 72.
[77] K. Marx, a.g.e., s. 71.
[78] Lucretius, aktaran K. Marx, a.g.e., s.72.

yazarı olur. 15 Ekim 1842'de gazetenin editörlüğünü üstlenir, başyazar olarak yazılarını yayımlar.

Sansürcü hükümetle *Ren Gazetesi* arasındaki çelişki Marx'ın yazılarıyla yavaş yavaş şiddetlenmeye başlar. *Odun Hırsızlarına Karşı Yasa Üzerine Tartışmalar* isimli makalesiyle yoksulların tarafında yerini alır. Marx Tanrıtanımazdır; ancak henüz komünist değildir. Hegelci düşünceleri soldan yorumlayan radikal bir demokrattır. Hegel'den ayrıldığı noktalar düşüncesinde büyümektedir.

Ren Gazetesi'nde Marx'ın yazdığı en önemli makalelerden biri olan *Kölnische Zeitung*'un (*Kolonya Gazetesi*'nin) 179'uncu sayısının başyazısına verdiği yanıttır. *Ren Gazetesi*'nin 10-12-14 Temmuz 1842 tarihli sayılarında yayınlanan bu makale, Marx'ın felsefe – devlet – din konularındaki görüşlerinden parçalar taşır ve incelenmeyi hak eder.

Kolonya Gazetesi Katolik kilisesini savunan, Prusya hükümeti ile uzlaşan bir yayındır. Hükümetin ajanı olan gazeteci Karl Heinrich Hermes, *Ren Gazetesi*'ni felsefe ve din konularıyla uğraştığı için eleştiren bir yazı yayınlar. Marx'ın söz konusu makalesi Hermes'e karşı cevaptır.

2

KÖLNİSCHE ZEİTUNG'UN 179'UNCU SAYISININ BAŞYAZISI (K. Marx, 1842)

Kolonya Gazetesi'nin başyazarı Karl Heinrich Hermes'in sansürcü görüşlerini aktarır Marx:

"Bize göre, devlete, abartılmış sertlikten dolayı değil, daha çok bir hoşgörü fazlasından dolayı kusur bulunabilir."[79]

Marx'ın Hermes'e yanıtı kısa ve özdür:

"Sansürcüleri pek az sansür uygulamakla suçluyor."[80]

Hermes, devletin kimi yetkililerinin (devletin değil) Hıristiyanlığı eleştiren gazetelere izin vermesini eleştirir. Marx, Hermes'in sözlerini alıntılar:

"Devlet değilse bile, en azından bazı bireysel otoriteler (...) Hıristiyanlığa karşı en rezil saldırılar yapılmasına izin vermekle, ayıplanacak bir hoşgörü gösterdiler."[81]

Marx fazla uzatmadan der ki:

"Başyazı, sansürün bilimsel ilhamına inanmaktadır."[82]

2.1- Devlet – Din – Hıristiyanlık

Hermes, dinin, devletin asıl yapısını oluşturduğunu savunur. Ona göre fetişizm (nesnelere tapınma) bile iyidir. Çünkü insan duyusal arzularına esir olursa, hayvan düzeyine düşer:

"Din devletin temelidir. (...) Çocukça fetişizm altında bile, insanı belli bir ölçüde duyusal arzularının üstüne yükseltmektedir; insan, kendini salt duyusal arzularının altına bırakırsa, bunlar onu hayvan düzeyine düşürür."[83]

Marx, Hermes'e sorar:

"Peki ya hayvanlara tapma, insanı hayvanın altına düşürmüyor mu, hayvanı insan için Tanrı yapmıyor mu?"[84]

Hermes antik dünyanın çökmesini antik dinlerin yıkılmasına bağlar. Bilimsel araştırma, dinlerin yanlışlarını bulmaya çalışarak dini zayıflatır. Din zayıflayınca devlet de zayıflar ve yıkılır. Hermes der ki:

"Tüm antik dünya çökmeye mahkûmdu, çünkü (...) dinsel anlayışlarının temelini oluşturan yanlışların bulunmasıyla gidiyordu."[85]

Marx tersini söyler: Devletler yıkıldığı için dinler yıkılır. Böylece Marx, devleti temel alarak dini onun altına yerleştirir. Bilimsel araştırmanın yasaklanması durumunda antik dünyanın ortadan kalkacağını belirtir. Marx toplumların ilerleyişinin altında yatan ekonomik

[79] K. Heinrich Hermes, aktaran K. Marx, *Kölnische Zeitung'un Başyazısı*, çev. Kaya Güvenç, *Din Üzerine* içinde, Sol Yayınları, 1995, s. 13.
[80] K. Marx, a.g.e., s.13.
[81] K. Heinrich Hermes, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 20.
[82] K. Marx, a.g.e., s. 20.
[83] K. Heinrich Hermes, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 16.
[84] K. Marx, a.g.e., s. 16.
[85] K. Heinrich Hermes, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 17.

zorunluluğun henüz farkında değildir; ilerleyiş ve çökmeyi devlete göre açıklar. Marx şöyle yazar:

"Antiklerin esas dini milliyetlerine, devletlerine tapmaydı. Antik çağın devletlerinin yıkılmasına neden olan antik dinlerin yıkılması değil, antik dinlerin yıkılmasına neden olan antikçağın devletlerinin yıkılmasıdır. (...)

Lucretius ve Lucien'in yapıtları, başyazının yazarı tarafından Romalı yetkililerin sansürüne öğütlenseydi, antik dünya ortadan kalkmayacak mıydı?"[86]

Hermes gerçekte bilimsel araştırmaların Hıristiyan dinini doğruladığını düşünür:

" Bilimsel araştırmaların en önemli sonuçları, bugüne değin Hıristiyan dininin gerçeklerini onaylamaktan başka bir şeye yaramadılar."[87]

Marx, Hıristiyanlıkla, mantık arasında uyum olamayacağını söyler. Alaycı biçimde, Hıristiyanlığın savunucusu Tertullian'ın (MS 155 – 220) sözünü aktarır:

"Doğrudur, çünkü saçmadır."

Tertullian, aklın-mantığın Tanrı'nın karşısında sıfırlanması gerektiğini savunduğundan dolayı, "saçma olduğu için inanıyorum," der. Marx burada Hermes'i "saçmaya" inanmakla suçlamış olur.

Hermes devletin amacının "Hıristiyanlığa inananların birliği" olduğunu savunarak der ki:

"Bütün Avrupa devletlerimizin temeli Hıristiyanlıktır."[88]

Marx, Fransa devletinin dinsel temelde çalışmadığını göstererek bunu çürütür. Avrupalı Hıristiyanların İncil'in ilkelerine göre mi, yoksa hukukun ilkelerine göre mi yaşadığını sorar. Marx şöyle yazar:

"Sol yanağınıza vurulduğunda sağ yanağınızı mı uzatıyorsunuz, yoksa şiddete maruz kalmaktan dava mı açıyorsunuz?

Açtığınız davaların en büyük bölümü mülkle ilgili değil mi? Ama size hazinelerinizin bu dünyaya ait olmadığı açıkça söylendi."[89]

Marx bu sözleriyle Hıristiyanlığın ilkelerinin ekonomi politiğin esiri olduğunu göstermek ister. Hıristiyanlığın (dinin), otoriteye boyun eğilmesini isteyerek devleti onayladığını ayrıca not eder:

"Hıristiyanlar, siyasal yapıları farklı devletlerde bulunuyorlar; kimileri cumhuriyette, başkaları mutlak bir monarşide, daha başkaları anayasal bir monarşide. Hıristiyanlık, yapıların hangi ölçüye göre iyi olduğuna karar vermiyor, çünkü o yapılar arasında bir fark

[86] K. Marx, a.g.e., s. 17.
[87] K. Heinrich Hermes, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 18.
[88] K. Heinrich Hermes, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 18.
[89] K. Marx, a.g.e., s. 28- 29.

tanımıyor; o, dinin yapması gerektiği gibi şunu öğütlüyor: Otoriteye boyun eğin, çünkü her otorite Tanrı'dan gelir."[90]

Yukarıdaki sözler, Marx'ın Hıristiyan dinine bir eleştirisi olarak anlaşılmalıdır.

2.2- Felsefe Nedir?

Marx, Hermes'in, *Ren Gazetesi*'ni eleştirdiği en önemli noktaya gelir. Hermes felsefeyi basından silmek ister. Marx felsefenin savunucusu olarak Hermes'in karşısına dikilir.

Felsefenin evrensel niteliğini vurgular Marx. Her ülkeye göre felsefe olmaz. Dini dogmalara kendini uydurmak adına felsefe evrensellikten kopamaz.

"Felsefe 'başka ülke, başka adet' deyimi gereğince, dogmanın temel gerçekleriyle çatışmaya girmemek için, her ülke için başka temel ilkeler mi kabul etmelidir; bir ülkede 3 kere 1'in 1 ettiğine, bir başkasında kadınların ruhu olmadığına, üçüncüsünde cennette bira içildiğine mi inanmalıdır?"[91]

Ardından Marx, felsefenin amacının gerçeği aramak olduğunu, bir insan için değil, evrensel insan için doğruyu aradığını belirtir:

"Felsefe kendine geçerli olan üzerinde değil, birkaç kişi için doğru olanı değil, bütün insanlar için doğru olanı soru olarak sorar."[92]

Hermes felsefenin halk için anlaşılmaz olduğunu gerekçe göstererek, felsefenin gazetelerde yer almamasını ister. Marx felsefenin (özellikle Alman felsefesinin) böyle olduğunu, yalnızlığa, tecride eğilimli olduğunu kabul eder önce.

"Felsefenin, özellikle Alman felsefesinin yalnızlık için, sistematik bir tecrit için, kendini soğuk bir biçimde seyretmesi için bir eğilimi vardır. Ve bu durum, onu, ilk andan (...) gazetelere yabancılaştırır ve karşıt duruma getirir.

Sistematik gelişimi içinde ele alınan felsefe popüler değildir; kendi içine kapalı gizemli eylemi, yabancı göz için zırva olduğu kadar pratik değerden de yoksun bir uğraşı olarak görünür; felsefe, anlaşılmadığı için büyülü sözleri, insana gösteriş dolu gelen bir büyü profesörü diye tanınır."[93]

Marx bu tespitinden sonra felsefenin dünya ile ilgili olduğunun, çağın gerçek dünyasıyla ilişkiye girmek zorunda olduğunun altını çizer:

"Filozofların beyninde felsefi sistemler kuran akıl ile işçilerin elleriyle demiryolları yapan akıl, aynı akıldır. Nasıl ki beyin, insanın midesinde olmadığı gibi insanın dışında da değildir. (...) Felsefenin bu dünyadan olduğunu ve bu dünyanın da felsefi olduğunu gösteren dış belirtiler bütün çağlarda aynı olmuştur."[94]

---

[90] K. Marx, a.g.e., s. 30.
[91] K. Marx, a.g.e., s. 19.
[92] K. Marx, a.g.e., s. 19.
[93] K. Marx, a.g.e., s. 23.
[94] K. Marx, a.g.e., s. 24.

Marx'ın felsefeyi dünyaya bağlama vurgusu, felsefenin dinden koparılması arzusuyla paraleldir. Gerçek dünyaya bağlanan felsefe, "öteki dünya" ile ilgilenen dinden kopar.

"Felsefe siyaset konusunda, fiziğin, matematiğin, tıbbın, her bilimin kendi alanında yaptığından başka bir şey yapmadı. Verulamlı Bacon (...) fiziği tanrıbilimden kurtardı ve fizik döllendi."[95]

Marx, felsefeyi, özgür aklın en yüksek eylemi olarak görür ve bu eylemi dünyaya bağlar:

"Özgür aklın eylemini felsefe olarak adlandırıyoruz."[96]

Bu tanım Hegelci iz taşır; ama Marx burada kalmaz, bir adım atar, felsefeyi "dünyanın bilgeliği" olarak adlandırır ve felsefenin devletle ilgilenmesini ister. Felsefenin, dinden daha fazla buna hakkı vardır, diye düşünür. Felsefenin devletle ilgilenmesi, ister istemez siyasileşmesidir.

"Bu dünyanın bilgeliği olan felsefenin, bu dünyanın krallığıyla, yani devletle ilgilenmeye, öbür dünyanın bilgeliği olan dinden daha çok hakkı vardı."[97]

Marx'ın kafası felsefenin gerçeği araması konusunda çok açıktır. Felsefeyi dinci görüşlerle karşılaştırarak der ki:

"Felsefe, dinsel ve felsefi konularda sizin konuştuğunuz gibi konuşmuyor. Siz incelemeden konuşuyorsunuz, o inceledikten sonra konuşuyor; siz duygulara hitap ediyorsunuz, o akla hitap ediyor; siz küfrediyorsunuz, o öğretiyor; siz yerleri gökleri vaat ediyorsunuz, o yalnızca gerçeği vaat ediyor."[98]

Marx'a göre felsefe gerçeği aramaktır. Şimdilik gerçeğe, özgür aklın eylemi ile ulaşılacaktır.

Marx bu makalesinde felsefeyi dünyaya bağlamıştır; ancak dünya içindeki sınıfların toplumsal kavgasına bağlamamıştır. Felsefeye sınıf kavgası açısından taraflı bakacağı günleri beklemektedir.

Gün gelecek, usun eylemi olan felsefeden, pratiğin hüküm sürdüğü dış dünyaya değil; üretim yapan canlı insanın eyleminden, teorik dünyaya (felsefeye) uzanacaktır. Şimdi karşımızda "eksik" bir Marx vardır.

2.3- Özlenen Devlet

İncelediğimiz makalede Hermes'e verilen yanıtta Marx'ın özlediği devletin betimlemesi de vardır. Marx henüz Hegel gibi, devleti; usun, ahlakın ve özgürlüğün gerçekleşmesi olarak görür. Ancak bu devleti Hegel gibi Tanrısal düşüncenin yeryüzündeki varlığı olarak

[95] K. Marx, a.g.e., s. 31.
[96] K. Marx, a.g.e., s. 29.
[97] K. Marx, a.g.e., s. 28.
[98] K. Marx, a.g.e., s. 26.

görmeyerek ondan ayrılır. Ayrıca Hegel baskıcı Prusya devletini ussal bulup savunurken; Marx özgürlüğün ussal biçimde gerçekleşmediği Prusya devletini eleştirir. Söz konusu makalede der ki:

"Felsefe, devleti, içinde hukuksal, törel ve siyasal özgürlüklerin gerçekleşmesi gereken ve içinde devletin yasalarına uyan her yurttaşın bunu yapmakla kendi öz aklının, insanlık usunun doğal yasalarına uymaktan başka bir şey yapmadığı büyük organizma olarak görür."

"Özgürlüğün ussal olarak gerçekleşmediği bir devlet, kötü bir devlettir."[99]

Özgürlüğü, devleti, us açısından ele alan radikal ve sol Hegelci Marx, ileride komünist olduğunda devlet ve özgürlük sorununa sınıfsal açıdan bakacaktır. Marx, devlet sorununa bakışta şimdilik Hegelcidir; yanlış noktadadır.

Hermes'i eleştiren yazı önemli ve doğru iki görüşle biter:

"*En uygun biçimde hem liberal, hem gerici olunabilir."*

"Taraf olmadan evrim olmaz, ayrılık olmadan ilerleme olmaz."[100]

2.4- Sonuç

Marx, Hıristiyan dinine karşı savaş açarak felsefeyi dinin elinden kurtarmak ister. Felsefenin görevinin gerçeği aramak olduğunu savunur. Marx, "Hegelci usçu teorinin" etkisi altındadır. "Usçu devlet" anlayışı da aynı yanlış kaynağa uzanır.

Marx, Marksizmden epeyce uzaktadır; ama radikal bir demokrattır.

GİRİŞ – III

Marx *Ren Gazetesi*'nde Sol Hegelci olarak çalışmalarını sürdürürken eskiden Sol Hegelci olan Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) Hegel'den kopmuş durumdadır. Marx, Feuerbach'ın gelişimini gözlemektedir.

[99] K. Marx, a.g.e., s. 31.
[100] K. Marx, a.g.e., s. 33.

1828 yılında Erlangen Üniversitesi'nde profesör olan Feuerbach, Hegel'in ölümünden sekiz yıl sonra, ustası Hegel hakkında ilk eleştirisini yayımlar. 1839 tarihli *Hegel Felsefesinin Eleştirisi* isimli bu yazı Feuerbach'ın, Hegel'den kesin olarak ayrıldığını gösterir.

Feuerbach bu yazısında Hegelci felsefeyi, spekülatif Alman felsefesi olarak adlandırır. Hegel'in Mutlak Tin = İdea = Evrensel Düşünce = Tanrı üzerine oturan görüşlerini temelden yıkmaya girişir. İlk saldırı Hegelin Tanrısınadır.

"Tanrı'nın tarihe girdiği yerde, tarih tarih olmaktan çıkar."[101]

Feuerbach ikinci vuruşunu Hegel'in soyut varlık kavramına yapar. Hegel soyut varlık (tin = düşünce) kavramından başlayarak felsefesini kurar. Düşünceden yola çıkarak dünyaya yönelir, her şeyi düşünceye yarattırır. Feuerbach ise gerçek varlıktan (dünyadan = doğadan) başlayarak felsefenin kurulması gerektiğini düşünür. Hegel'in idealizmine karşı maddeci olan bilgi teorisini bu yazısında ifade eder:

"Hegel işe varlıkla başlıyor, yani varlık kavramıyla, ya da soyut varlıkla. Ben işe niçin varlığın kendisiyle başlamayayım?"[102]

Hegel'de özne (eylemi yaratan güç) Düşünce'dir. Yüklem (yaratılan eylemin sonucu) Dünya'dır (nesnedir). Feuerbach, idealizmin bu köklü formülünden kurtulmanın biricik yolunu gösterir:

"Bunun biricik yolu (...) yüklemi özne haline (...) özneyi yüklem haline getirmektir."[103]

Böylece Hegel'in idealist yaklaşımı, materyalist biçimde doğrultulur. Özne = nesnel dünya = doğa olur. Yüklem de düşünce!

Feuerbach'a göre Gerçek'liğin tecessümü (cisimlenmesi, boyut kazanması) doğa sayesinde olur. Gerçek = doğadır. Doğa her şeyin yaratıcısıdır. O nedenle Hegel gibi düşünceden değil, doğadan başlayarak olayları açıklamak gerekir:

"Felsefe, kendi hakikati ve bütünlüğü içindeki gerçekliğin bilimidir; ancak gerçekliğin tecessümü doğadır. (...) Doğaya dönüş, selâmetin biricik kaynağıdır. (...) Doğa bize sadece sıradan bir mide vermekle kalmamış, aynı zamanda bir beyin tapınağı da kurmuştur."[104]

Düşüncenin karşısına doğayı öncelikli olarak çıkaran Feuerbach, Hegelci felsefe hakkında hükmünü verir:

"Hegelci felsefe rasyonel mistiktir."[105]

* * *

[101] Ludwig Feuerbach, *Hegelci Felsefenin Eleştirisi*, çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları, *Geleceğin Felsefesi* içinde, 2006, s. 13.
[102] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s. 15.
[103] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s. 35.
[104] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s. 45.
[105] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s. 38.

1841 yılında *Hıristiyanlığın Özü*'nü yazar Feuerbach. Bu kitabında insanın Tanrı'yı kendi suretinde yarattığını gösterir. İnsan, Tanrı tarafından değil; Tanrı, insan tarafından yaratılmıştır. Böylece Hıristiyanlığın anlayışını tersyüz eder. Bu aynı zamanda Hegel'in Tanrıcı felsefesine darbedir. Kitabın önsözünde şöyle yazar:

"Düşünceden yola çıkarak nesneleri değil, nesnelerden yola çıkarak düşünceyi üretiyorum. (...) Hegel felsefesine şiddetle karşı çıkıyor, gerçekliği ve maddeciliği ise (...) kendime yakın buluyorum. (...)

Dinin, görüntüde olmasa da, özünde, sözlerle insana eziyet etmek yatar. (...) Din insan aklının bir rüyasıdır."[106]

Feuerbach, Tanrı'yı ortadan kaldırır; ama onun yerine sevgiyi, ateizmi bir din olarak koyar.

"Kurtarıcımız kim? Tanrı mı, yoksa sevgi mi? Sevgi!"

"Bugün ateizm olarak düşünülen şey yarın din olacaktır."[107]

Marksizm gelişim sürecinde Feuerbach'ın bu yanlış görüşüne bulaşmayacaktır.

* * *

1842'de *Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler* isimli kitabını yayınlar Feuerbach. Sol Hegelciler, Hegel'i teolojiye (dinsel görüşler toplamına) karşıt olarak yorumlarken, Feuerbach bu eserinde tersini söyler. Hegel'in devamcılarının en önemli silahını ellerinden alır:

" Hegelci mantık, akla ve güncele getirilmiş, mantık haline sokulmuş teolojidir. (...) Mutlak tin, Hegelci felsefede hayalet olarak hâlâ kol gezen teolojinin ölü Tin'idir. Teoloji hayaletlere duyulan inançtır. (...)

Hegelci felsefeyi terk etmeyen bir kimse, teolojiyi de terk etmiyor demektir. Doğanın, realitenin İdea tarafından koyulduğunu öne süren Hegelci öğreti, doğanın Tanrı tarafından; maddi varlığın maddi olmayan yani soyut bir varlık tarafından yaratıldığını savunan teolojik öğretinin akılcı ifadesinden başka bir şey değildir."[108]

Burada Feuerbach'ın yaptığı haklı eleştirinin, Marx'ın doktora tezinde bu kadar açık olmasa da dile getirildiğini hatırlayabiliriz: "Hegel'in teolojiyi haklı çıkarmak için reddettiğini," söylüyordu Marx.

Feuerbach, bu çalışmasında bir kez daha Hegel'in bilgi teorisindeki yanlışa saldırır. Düşünceyi bir maddi varlık olarak gören veya soyut düşünceyi, madde (nesne) ile eşitleyen Hegel'e karşı Feuerbach, varlığın (maddenin) özne olduğunu, düşünmenin yüklem olduğunu yineler:

"Düşünce, Hegel'de varlıktır; düşünce öznedir, varlık yüklemdir.(...)

---

[106] Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yayınları, 2004, s. 8- 9- 11.
[107] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s. 82-59.
[108] Ludwig Feuerbach, *Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler, Geleceğin Felsefesi* içinde Say Yayınları, 2006, s. 67-68- 76.

Düşünme ile varlık arasındaki hakiki ilişki sadece şudur: Varlık öznedir, düşünme yüklem."[109]

* * *

Feuerbach'ın *Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*'i, *Anekdota*'larda yayınlandıktan sonra Marx'ın arkadaşı Ruge tarafından 26 Şubat 1843'te Marx'a postalanır. Bu tezlerin Marx üzerinde etkisi büyük olur. Hegel'in görüşleriyle hesaplaşmak gerektiğini iyice anlar. Feuerbach'ın görüşlerini eleştirisel bir yaklaşımla benimser. O dönemde Feuerbach'tan farklı düşündüğü en önemli noktayı, doğaya ve siyasete bakış oluşturur. 13 Mart 1843'te Ruge'ye şu satırları yazar:

"Özdeyişlerinde Feuerbach'tan ayrıldığım tek noktayı, onun doğaya kanımca çok önem vermesi ve siyasete yeterince önem vermemesi oluşturuyor. Oysa güncel felsefe ancak siyasetle birleşmek koşuluyla tamamen gerçekleşebilir."[110]

Marx'ın görüşlerini belirginleştirmesi için zamana ve araştırmaya ihtiyacı vardır. Bu arada hükümet *Ren Gazetesi*'ne muhalefetinden dolayı "sansür ve baskı" savaşı açmıştır. Gazetenin yöneticileri bu terörden kurtulmak için yumuşak bir politikanın uygulanmasını istemektedir. Marx ise radikal tutumundan vazgeçmeyi, hükümete taviz vermeyi kabul etmez. Bu durum ona *Ren Gazetesi*'nden ayrılıp çalışma odasına kapanması için bir fırsat yaratır. Ruge'ye yazdığı mektuptan dört gün sonra, 17 Mart 1843'te, *Ren Gazetesi*'yle ilişkisini keser, ayrılır. İleri bir tarihte bu tutumunun nedenini, kendi sözleriyle şöyle açıklayacaktır:

"Gazeteleri için verilmiş ölüm fermanını, gazeteye daha ılımlı bir tutum vererek affettirebileceklerini sanan Rheinische Zeitung yönetcilerinin bu hayalinden özenle yararlanmayı, politika sahnesini terk etmek ve çalışma odama kapanmak için yeğliyordum."[111]

Marx amacını gerçekleştirmeye Hegel'i incelemekle başlar. 1843 yılının Ağustos ayına kadar *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ni yazar. Fakat bu çalışma el yazması durumunda kalır. Marx yaşarken yayımlanmaz. Dört yaprağı eksik olarak David Riazanov tarafından bulunan el yazması ancak 1927 yılında yayımlanır. *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nin felsefe açısından önemi, Marx'ın Hegel'den sistematik kopuşuna başlangıç oluşturmasıdır. Ayrıca Feuerbach'ın maddeci görüşlerinin Marx tarafından siyasete uygulanmasıdır.

Marx bu yapıtıyla komünizme bir adım daha yaklaşır; ama daha hâlâ Marksizmden uzaktadır.

3

HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ (K. Marx, 1843)

Marx bu yapıtında Hegel'in devlet üzerine görüşlerini inceler, eleştirir.

3.1- Devlet ve Toplum İlişkisi

[109] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s. 76-77.
[110] Marx'tan Ruge'ye mektup, 13 Mart 1843, aktaran Auguste Cornu, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* içinde, s. 213.
[111] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1976, s. 24- 25.

Hegel devleti bir dış zorunluluk olarak görür ve toplum karşısında ona üstünlük tanır. Devletin değeri toplumdan yüksektir. Aile, toplum; devletin bölümlerini oluşturur. Bu durumu yaratan ise Mutlak İdea (Düşünce'dir, Us'tur, Tanrı'dır).

Devlet, aile, toplum, kendi öz gelişimleri sonucu değil, İdea'nın yaratımı olarak ortaya çıkar.

Marx, haklı olarak devleti meydana getiren gücün toplum olduğunu düşünür. Aile ve burjuva sivil toplum, devletin önceleyenidir. Toplum olmadan devlet ortaya çıkmaz. Toplum belirleyen, devlet belirlenen öğedir. Üretici öğe toplumdur, devlet onun ürünüdür. Hegel (spekülasyonlu felsefe) süreci hem tersine çevirir, hem de süreci yaratan gücü soyut idea olarak görür.

Marx, Hegel'i eleştirerek ayrı olduğu noktaları ortaya koyar:

"Aile ve burjuva – sivil toplum, devletin öngerekleridir; gerçekte etkin olan düzeyler onlardır; ancak spekülasyonda her şey tersine döner. (...)

Devleti yapan, aile ve burjuva sivil toplumun ta kendileridir. Onlar etkin öğeyi oluşturur. Buna karşılık Hegel'de, onlar gerçek İdea tarafından yapılır."[112]

Böylece Marx, toplumu özne, devleti yüklem durumuna getirerek Hegel'den ayrılır.

Devleti kutsal kurum olarak gören Hegel, bu iki oluşum arasında (devlet ile toplum arasında) çıkar çatışması çıktığında, toplumun, devlete boyun eğmesini ister.

Marx, Hegel'den aktarır:

"Aile ve burjuva – sivil toplum alanları karşısında devlet, bir yandan dış zorunluluk ve onların üstün erkini oluşturur, ailenin ve burjuva - sivil toplumun yasaları ve çıkarları bu üstün erkin doğasına bağlı ve bağımlıdırlar; ama öte yandan devlet onların içkin ereğidir."[113]

Marx devam eder:

"Devletin bir dış zorunluluk olduğunu söylemek (...) ailenin ve burjuva – sivil toplumun (...) devlet yasa ve çıkarları karşısında boyun eğmeleri gerektiği (...) anlamına gelir."[114]

Hegel'in hukuk felsefesi, topluma karşı devleti savunan bir felsefedir. Toplumun, devletin esiri olmasını isteyen bir felsefedir. Marx'ın vardığı ilk sonuçtur bu.

Marx vardığı temel sonucu ayrıntılandırma işine girişir.

3.2- Hükümdarın Rolü

Hegel'e göre siyasal anayapının (devletin) gücü, hükümdarın, kralın gücüdür. Bireysel istenç hükümdarın gücünde somutlanır. Marx'ın sözleriyle bu şu anlama gelir:

---

[112] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1997, s. 16- 17.
[113] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 11.
[114] Karl Marx, a.g.e., s. 12.

"Keyfilik hükümdarın gücüdür; ya da hükümdarın gücü keyfi yönetimdir."[115]

Hegel, hükümdarı, İdea'nın (düşüncenin, Tanrı'nın) gerçeğe bürünümü olarak sunar. Devletin bireyselliği hükümdarda nesnel hale gelir. Devletin hükümranlığı hükümdardadır. Bireysel istencin son kararı hükümdardadır. Hükümdar, devletin bilincinin cisimleşmesidir. Marx, Hegel'i yorumlar:

"Devletin kişiliği ancak bir kişi olarak gerçektir: Hükümdar."[116]

"Hegel, tekil bir görgül kişiyi, devletin en yüksek gerçekliği olarak gösteriyor."[117]

"Hükümdar, devletteki bireysel istenç (...) keyfi yönetim uğrağını oluşturuyor."[118]

Hegel, hükümdarın hukukunun kaynağını Tanrı'ya (İdea'ya) bağlayarak açıkça yazar:

"Gerçeğe en yakın düşünce, hükümdarın hukukunu, Tanrısal yetkeye dayandıran görüştür."[119]

3.3- Halkın Rolü

Hegel, hükümdarı olmayan bir halkın, hükümdarı tamamlamayan bir halkın, biçimsiz yığın olduğunu savunarak der ki:

"Hükümdarı olmayan ve onun zorunlu ve dolayımsız tamamlayıcısını oluşturan bütünün eklemlenmesi olmayan halk, biçimsiz bir yığındır."[120]

Demek ki Hegel'e göre halkın biçim kazanması için devletle (hükümdarla) birleşmesi (onun yetkesi altına girmesi) gerekir. Ama halk veya halkın temsilcileri, devletin "ne istediğini bilmeyen" bölümünü simgeler. Hegel der ki:

"Halk, eğer bu terim bir devlet üyelerinin özel bir bölüntüsünü adlandırıyorsa, ne istediğini bilmeyen bölümünü simgeler. Ne istediğini bilmek (...) halkın hiç de belirgin niteliği olmayan derin bilgi ve zekânın ürünüdür."[121]

Hegel'in mantığı açısından halk neye yarar? Hükümdar tarafından ya da onu temsil eden yüksek devlet görevlileri tarafından yönetilmeye! Halk devlet otoritesini kabul etmeli, kendisi üzerine "iyi" bir öznel kanı beslememelidir. Kendine güvenmemelidir. Halk, devlete (hükümdara, yönetenlere) muhtaçtır.

"Herkesin kendi üzerine iyi bir öznel kanısı olduğu için, bu türlü güvenceler istemek, halk denen şeyi ilgilendirdiği zaman kolayca gereksiz, hatta yaralayıcı bulunur."[122]

Marx'ın yorumu şudur:

---

[115] Karl Marx, a.g.e., s. 33.
[116] Karl Marx, a.g.e., s. 42.
[117] Karl Marx, a.g.e., s. 59.
[118] Karl Marx, a.g.e., s. 40.
[119] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 43.
[120] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 45.
[121] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 93.
[122] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 182.

"Hegel'in düşünsel boşluğu, tutarsızlığı ve otorite duygusu gerçekten tiksindirici bir duruma geliyor. (...) Hegel burada köle ruhluluğa kadar gidiyor. Bürokratik darlığı içinde, halkın özel kanısının kendine güvenine tepeden bakan Prusyalı memurların sefil büyüklenmesiyle Hegel'in tamamen bozulduğu görülüyor."[123]

3.4- Hükümdarın Cinsel Gücü

Hegel, krala, İdea (Tanrı = evrensel us) tarafından bağışladığı yetkileri, kalıtım yoluyla daha fazla sağlamlaştırmak ister. Kral payesi doğum yoluyla kazanılır.

"Belli birey kral payesini doğal doğum yoluyla, dolayımsızca doğal biçimde kazanmıştır."[124]

Marx, Hegel'in görüşünü ironik biçimde eleştirir:

"Öyleyse hükümdarlık, krallık payesi, doğan bir şey oluyor. Kralın payesini onun bedeni belirliyor. (...) Doğum, hayvanın niteliğini belirlediği gibi, kralın niteliğini de belirliyor."

"Hükümdarın en yüksek, en yapısal eylemi, onun cinsel etkinliğini oluşturuyor; çünkü kral bu etkinlikle bir kral yapıyor."

"Kral ile at arasında, atın at olarak doğması gibi, kralın da kral olarak doğması tarzında bir ortaklık bulunuyor."

"Kanı ile, soyağacı ile, kısacası bedenlerinin yaşamöyküsüyle öğünmek, bu görüşün soylular arasındaki doğal bir sonucu oluyor. (...)

Soyluluğun gizemini hayvanbilim oluşturuyor."[125]

3.5- Halkın Hükümranlığı ve Demokrasi

Marx, Hegel'in, "halkın hükümranlığından" ne anladığını incelemeye alır. Hegel'e göre halkın hükümranlığı, *dışa* karşı bağımsız bir devlet olmasıdır.

"Halkın Hükümranlığı'ndan bir halkın (...) dışa karşı bağımsız olması ve kendi öz devletini kurması anlamında söz edilebilir."[126]

Halkın *içe* karşı hükümranlığı ancak hükümranlığın devlete ait olduğunu kabul etmek koşuluyla söylenebilir.

[123] Karl Marx, a.g.e., s. 182- 183.
[124] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 51.
[125] Karl Marx, a.g.e., s. 51- 62- 140- 155.
[126] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 44.

"İçe karşı hükümranlığa ilişkin olarak, hükümranlığın halkta olduğu söylenebilir; ama (...) hükümranlığın devlete ait olduğundan başka bir şey söylenmemesi koşuluyla."[127]

Marx, burada bir saçmalık görür. Hegel daha önce devletin hükümranlığının krala ait olduğunu söylediğine göre, "halkın hükümranlığını", "hükümdarın hükümranlığı" olarak onaylamak anlamına gelir. Öyleyse *içe* karşı halkın hükümranlığı boş sözcüktür.

"Kuşkusuz, eğer hükümranlık hükümdarda ise, halktaki karşıt bir hükümranlıktan söz etmek saçmalıktır.

(...) Bu sorun, Tanrı mı hükümdardır, yoksa insan mı sorunuyla aynı nitelikte bir sorundur."[128]

Hegel, halkın hükümranlığından, egemenliğinden, kralın egemenliğini anladığını, demokrasiye karşı çıkmakla ortaya koyar:

"Eğer halkın hükümranlığından anlaşılan şey cumhuriyet biçimi ya da açıkçası demokrasi ise (...) böyle bir görüşün savunulamaz olduğunu söylüyoruz."[129]

Marx, Hegel'in krallık, monarşi (tekerki) savunusuna karşılık olarak demokrasiyi yüceltir: Krallığın yalnızca bir biçim olduğunu, demokrasinin ise hem biçim, hem içerik olduğunu söyler. Krallıkta, halk siyasal anayapıya (devlete) bağımlıdır. Demokraside ise halkın varoluşunun bir uğrağıdır devlet.

Demokraside yasa, insanın varoluşudur. Evrensel ve özelin gerçek birliğidir demokrasi. Demokratik olmayan devletler aslında gerçek devlet değildir. Demokrasi insandan hareket eder. Krallık yabancılaşmanın dışa vurumudur. Cumhuriyet ise yabancılaşmanın kendi alanında olumsuzlanmasıdır. Marx'ın sözleriyle:

"Krallık bir türdür ve kötü bir türdür. Demokrasi aynı zamanda hem içerik, hem de biçimdir. Krallık ancak biçim olabilir, ama içeriği bozar.

Krallıkta, bütün, yani halk (...) siyasal anayapıya bağımlıdır; demokraside, anayapının kendisi yalnızca bir belirlenim olarak, yani halkın özbelirlenimi olarak ortaya çıkar. (...) Demokrasi bütün siyasal anayapıların çözülmüş bilmecesidir."[130]

Burada görülür ki, krallığı (özellikle Prusya krallığını) savunan Hegel'e karşı, Marx radikal bir demokrat olarak karşımıza çıkar; ama kesinlikle komünist olarak değil!

Hegel'e karşı haklı olan Marx, ileride demokrasi–devlet konusunda kendisiyle eleştirel biçimde hesaplaşacaktır.

Hegel'le demokrasiyi tartıştığı bölümde Marx, geriye dönerek Hegel'in toplumu (halkı), devletin (siyasal anayapının) yarattığı görüşüne yeniden bir darbe vurur:

"Hegel, Devlet'ten hareket ediyor ve insanı devletin bir öznelleşmesi olarak düşünüyor. (...)

---

[127] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 44.
[128] Karl Marx, a.g.e., s. 45.
[129] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 46- 47.
[130] Karl Marx, a.g.e., s. 46.

Tıpkı dinin, insanı değil; ama insanın, dini yaratması gibi, siyasal anayapı da halkı yaratmaz, ama tersine halk siyasal anayapıyı yaratır."[131]

3.6- Hükümdarın Bürokrasisi

Marx, Hegel'in, "hükümdarın hükümet gücünü" ele alır. Kralın kararları nasıl, kimler tarafından yaşama geçirilecektir? Yönetim gücünün araçları, temsilcileri kim olacaktır?

Hegel, devleti yönetmek için devletin içinde bir hiyerarşik örgütün gerekli olduğunu düşünür. Kralın yönetim aracı olan bu hiyerarşik örgütün tepe noktası eliyle, aşağı doğru devlet yönetilecektir. Hükümet gücü bürokrasidir; yukarıdan aşağıya doğru dizilmiş memurlar aygıtıdır. Bürokrasinin görevi hem devleti işletmek, hem de devleti korumaktır. Bürokrasinin düşünsel yapısı, devletin düşünsel yapısıdır. Bürokrasi, bir bilgi hiyerarşisi olan içsel bir devlettir. Bürokrasi, hükümdarın otoritesinin hem temsilcisi, hem uygulayıcısıdır.

Hegel bu bürokrasiyi savunur; yüceltir, över. Hegel'e göre bürokrasi, kültürlü "orta sınıfın" temsilcilerinden kurulur. Bürokrasinin, devlet yöneticilerinin seçimi hükümdara aittir.

Marx, Hegel'den aktarır:

"Kralın yetkililere bıraktığı çeşitli kamu görevleri, kralın özünde hükümranlığın nesnel görünümünün bir parçasını oluşturur."

"Kamu görevleri için belirli bireyleri seçmek kralın gücüne aittir."

"Son söz, devletin hükümran gücü olarak krala aittir."[132]

Marx, Hegel'in bürokrasi konusundaki görüşlerini eleştirir:

"Hegel'in 'hükümet gücü' konusunda söylediklerine felsefel açıklama adı verilemez. (...) Hükümet gücü gerçekte bürokrasi adıyla açıkladığı yönetimden başka bir şey olmuyor."

"Bürokrasi kendini devletin son ereği olarak görüyor. (...) Devletin erekleri bürokrasinin erekleri durumuna dönüşüyor. (...) Bürokrasinin hiyerarşisi, bilginin hiyerarşisi durumuna geliyor. Tepe, ayrıntıyı bilme işini aşağı halkalara havale ediyor, aşağı halkalar geneli bilme işinde tepeye güveniyor ve böylece birbirlerini karşılıklı olarak aldatıyorlar.

Bürokrasi gerçek devletin yanında imgesel devleti, devletin tinselciliğini oluşturuyor. (...) Bürokrasi, devletin özünü, toplumun tinsel özünü, kendi egemenliğinde tutuyor; bu öz, onun özel mülkiyetini oluşturuyor."

"Hegel bürokrasiyi ülküselleştiriyor."[133]

3.7- Göstermelik Meclisler

[131] Karl Marx, a.g.e., s. 47.
[132] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 65- 68.
[133] Karl Marx, a.g.e., s. 67- 71- 91.

Hegel, krala dayanan mutlakiyetçi ve feodal sistem ile burjuvaziye dayanan parlamenter rejim arasında bir uzlaşma gerçekleştirmek ister. Meclisleri (değişik zümre ve sınıfların katılımıyla oluşan temsili uğrakları) hükümetle birleştirmek ister. Ama Hegel'in yanı, hükümetin, devletin, hükümdarın yanıdır. Meclislerin kötü niyetine karşı, iyi niyetli hükümeti uyarır.

Göstermelik olarak halkı temsil eden bu meclislerin, genel çıkara (devletin çıkarına) karşı çalışmaya yatkın olduğunu düşünür Hegel. Bir elle verdiğini iki elle geri alır. Hegel der ki:

" Meclisler (...) yetkilerini (...) genel çıkar zararına kullanmaya yatkındırlar." [134]

Peki o zaman bu meclislerin yararı ne? Hegel açıklar:

"Meclislerin kendilerine özgü anlamını oluşturan şey şudur ki, bu meclisler aracılığıyla devlet, halkın öznel bilincine giriyor ve halk da devlete katılmaya başlıyor."[135]

Hegel'in amacını Marx özetler:

"Meclisler, krallık gücünün aşırı bir uç olarak toplumdan uzaklaşmasını ve keyfi bir zorbalık olarak görünmesini önlüyor. (...) Son olarak bireylerin kendilerini bir kalabalık olarak, bir yığın olarak göstermelerini önlüyor."[136]

Marx, meclislerin halkı aldatan bir görünüm olduğunu, genel çıkarı yansıtmadığını net olarak açıklar:

"Meclisler (temsili uğrak), halkın hakkı olarak devlet çıkarının aldatıcı bir bürünümünü oluşturuyor. (...) Meclisler uğrağı, burjuva sivil toplumun siyasal yanılsamasından başka bir şey oluşturmuyor."[137]

3.8- Bağışlama Hakkı

Hegel'e göre suçluları bağışlama hakkı sadece krala aittir. Çünkü Tin'in (Us'un, Tanrı'nın) sahip olduğu gücü ancak kral kullanabilir.

"Suçluları bağışlama hakkı, kralın hükümranlığından doğan bir haktır; çünkü Tin'in olmuş bir şeyi olmamış durumuna getirmek ve suçu af ve unutmayla geçersiz kılmak konusunda sahip olduğu gücü gerçekleştirmek yalnızca ona mahsustur."[138]

Marx'ın Hegel'e yanıtı:

"Bağışlama hakkı, Bağış hakkıdır. Bağışlama, Hegel'in anlamlı biçimde yalnızca kralın yüklemi durumuna getirdiği olumsal keyfiliğin en yüksek dışavurumudur."[139]

---

[134] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 94.
[135] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 99.
[136] Karl Marx, a.g.e., s. 100.
[137] Karl Marx, a.g.e., s. 92.
[138] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 55.
[139] Karl Marx, a.g.e., s. 55.

3.9- En İyi Yurttaş

İyi yurttaş kimdir? Yurtsever olandır, Hegel'e göre. Çünkü yurtseverler, devleti, kendilerini yaratan kaynak güç olarak görürler. Mutluluklarının ondan çıktığını bilirler. Hegel der ki:

"Yurttaşların yurtseverlik gizleri de işte burada ortaya çıkar; yurttaşlar, devleti kendi tözleri olarak görürler; çünkü (...) haklarının, yetkelerinin ve gönençlerinin korunmasını güvence altına alan devlettir."[140]

Hegel bir adım daha atar. İyi yurttaşın, servetle (özel mülkiyetle) bağlantısını kurmaya çalışır. Servete sahip olan yurttaş, devlete daha çok sahip çıkar, devletinin iyiliği için çalışır.

"Gerçi iyi yurttaşlık servete bağlı değildir; ama ikisi arasında da bir dereceye kadar zorunlu bir bağlantı vardır; çünkü bağımsız bir servete sahip olan kişi dış koşullarla sınırlı değildir ve dolayısıyla devletin iyiliği için rahatça etkinlik gösterebilir."[141]

Marx'ın Hegel'i eleştirerek çıkardığı sonuç:

"Öyleyse (...) en iyi yurttaşlığı, özel mülkiyetin düşünme biçimi oluşturuyor."[142]

3.10- Usçu Devlet ve Değişim

Hegel daha önce işaret ettiğimiz gibi devleti; düşüncenin, aklın, tinin, yani *kavramın* içinden çıkarır. Bu ona göre evrensel usun (Tanrı'nın) gerçekleşmesidir; ama toplumu meydana getiren bireylerin uslarının gerçekleşmesi değil! Marx, Hegel'in, "ustan yaratılan devlet teorisini" eleştirir:

"Hegel, devlete 'Kavramın uğrağı' olarak (...) gizemli bir varoluşa eriştiği yer olmak ayrıcalığını verir. Hegel'e göre ussal, gerçek kişilerin uslarının gerçekleşmesine değil, ama soyut kavramın uğraklarının gerçekleşmesine dayanıyor."[143]

"Hegel'e göre devlet, özgürlüğün, kendinin bilincine sahip usun en yüksek gerçekleşmesi oluyor. (...) Hegel her yerde devleti, özgür tinin gerçekleşmesi olarak betimlemek istiyor. (...) Her yerde Hegel, devlette özgür istencin gerçekleşmesini görüyor."[144]

"Düşünce kendini devletin doğasına göre değil, ama tersine devlet kendini hazırlop bir düşünceye göre ayarlıyor."[145]

Marx'ın bu görüşlere katılmadığını, devleti toplumun ürünü olarak gördüğünü belirtmiştik. Marx bu görüşü yeniden vurgular:

---

[140] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 63.
[141] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 136.
[142] Karl Marx, a.g.e., s. 145.
[143] Karl Marx, a.g.e., s. 43.
[144] Karl Marx, a.g.e., s. 84.
[145] Karl Marx, a.g.e., s. 31.

"Doğal aile temeli ve burjuva – sivil toplum temeli olmadan, siyasal devlet olamaz; onlar onun için bir olmazsa olmaz koşuldurlar."[146]

Marx böylece Hegel'in devlete giydirdiği gizemli, idealist elbiseyi yırtmış olur. Hegel soyut kavramdan devleti yaratırken, Marx somut toplumdan devleti yaratır. Marx için bunun özel anlamı maddeciliğe yaklaşmasıdır. Ama Marx henüz devleti, demokrasiyi, sınıflarla açıklamaktan uzaktır.

Hegel'den kopmuş Marx'ın savunduğu devlet hâlâ ussal bir devlettir. Bilinmez evrensel usun değil; bireylerin, halkın bilinciyle oluşturulmuş, aktif olarak halkın katıldığı demokratik bir devlettir. Bu devlet proletaryanın devleti değildir. Marx'ın şimdilik böyle bir görüşü yoktur. İşçi sınıfından değil, genel olarak halktan söz eder Marx.

* * *

Marx'ın arzuladığı devlet – toplum nasıl ortaya çıkacak?

Marx, Hegel'e dönerek onun "devletin değişimi" görüşünü ele alır. Hegel'e göre siyasal anayapı yani devlet, *görünmez* biçimde değişir. İnsanın farkında olmadığı evrimci ilerlemenin sonucunda varolan düzenden başka bir düzen ortaya çıkar. Devlet radikal bir kopuşla değişmez; evrimci, kerteli bir şekilde değişir. Marx, Hegel'den aktarır:

"Siyasal anayapı (...) oluşur ve ilerler. Bu ilerleme görünmez bir biçimde gerçekleşen ve değişme biçimi taşımayan bir değişmedir."

"Bir düzenin dönüşümü ancak görünüşte dingin bir biçimde ve farkına varılmaksızın gerçekleşir. Uzun bir zaman sonra siyasal anayapı, daha önce varolan düzenden tamamen farklı bir düzene kavuşur."[147]

Marx, Hegel'in "kerteli geçiş" teorisine karşı çıkar; ama evrimci değişimin karşısına devrimci bir kopuş koyamaz. Evrimci değişimin öznesinin soyut halk değil, somut halk olmasını ister.

"*Kerteli geçiş kategorisi ilkin tarihsel olarak yanlış ve ikincisi hiçbir şey açıklamıyor. (...) Eğer eşyanın doğasının insanı bilinçsiz olarak yapmaya zorladığı şeyi, insanın bilinçli olarak yapması isteniyorsa, (...) anayapının gerçek taşıyıcısı olan halkın da anayapının ilkesi durumuna gelmesi gerekiyor."*[148]

Görüldüğü üzere devletin köklü değişiminin anahtarını daha bulamamıştır Marx. Proleter devrimi savunamaz Hegel'e karşı. Ama Hegel'in, devletin kerteli değişme konusunda Alman devletini örnek göstermesine katılmadığını, Alman hükümdarının devlet mülklerini özel mülk haline getirdiğini açıkça söyler Marx:

"Siyasal anayapının kerteli değişmesi konusunda Hegel'in ileri sürdüğü örnekler kötü seçiliyor. 'Alman hükümdarının ve ailelerinin malvarlığı özel bir mülk olmaktan çıktı ve devlet emlâkine dönüştü,' (...) diyor. Oysa (...) tersine devlet mülklerinin, hükümdarların özel mülkiyetine dönüştüklerini söylemek gerekiyor."[149]

---

[146] Karl Marx, a.g.e., s. 17.
[147] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 83- 85.
[148] Karl Marx, a.g.e., s. 85.
[149] Karl Marx, a.g.e., s. 84.

3.11- Sonuç

Şu anda radikal demokrat olan Marx, özel mülkiyetin kökeniyle uğraşmaya başlayacaktır.

Felsefeyi özel mülkiyetçi devletin hizmetçisi olarak kullanan Hegel'in amacını öğrenmiştir Marx. Hegel, devlet hizmetine bağlı bir felsefenin yanında olduğunu şu sözleriyle ortaya koyar:

"Bizde felsefe, örneğin eski Yunanlılarda olduğu gibi özel bir sanat olarak yapılmıyor, ama tüm toplumla ilişkili kamusal bir varoluşu var ve tamamen devlet hizmetine adanıyor."[150]

Marx Hegel'e çarpıcı bir yanıt vererek felsefede gideceği yolu bize gösterir:

"Öyleyse felsefe de özsel olarak hükümet kasasına bağlı bulunuyor."[151]

Demek ki, Marx, devlet kasasına bağlı olmayan bir felsefe istemektedir.

* * *

Marx, Hegel'in devlet- sivil toplum ilişkisini tersine çevirmiştir. Bunu yaparken de Feuerbach'a dayanmıştır. Ama Hegel'in devleti yücelten, devleti özgürlük alanı olarak gören görüşlerinden henüz kurtulmamıştır; devleti sınıfsal temele oturtabilmesi için daha epey zaman vardır. Ayrıca "sivil topluma" bakışı Hegel'in bakış açısını taşır. "Sivil toplumu" maddi temeline göre açıklayamaz. İleride *Alman İdeolojisi*'nde Engels ile birlikte bu görevi yerine getirecektir; "sivil toplumu", maddi ekonomik ilişkiler üzerine yerleştirecektir.

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, kuşkusuz ki bir Hegel eleştirisidir; ancak Marx'ın Hegel'den bütünüyle koptuğu, beynindeki Hegel'in bütün izlerini sildiği bir eleştiri değil!

[150] Hegel, aktaran Karl Marx, a.g.e., s. 43.
[151] Karl Marx, a.g.e., s. 144.

…

GİRİŞ – IV

Marx Ekim 1843'te Paris'e taşınır. Arkadaşı Arnold Ruge ile birlikte *Fransız – Alman Yıllıkları* isimli dergiyi çıkarmaya karar verir. Bu dergi Şubat 1844'de yayımlanır. Derginin ilk sayısının çıkışından hemen sonra Ruge ile Marx arasındaki siyasi ayrılık kopuşa dönüşür, dergi kapanır.

Fransız–Alman Yıllıkları'nın girişinde Bakunin–Feuerbach–Ruge–Marx arasındaki mektuplaşmalar yer alır.

Dergide Marx'ın ve Engels'in ikişer yazısı vardır; ancak Marx ile Engels arasında henüz siyasi bir ilişki yoktur. İki yazar birbirinden bağımsız olarak yazılarını kaleme almışlardır.

Marx'ın iki yazısından birincisi *Yahudi Sorunu* ismini taşır. Yaklaşık olarak Eylül–Ekim 1843'te yazılmıştır. Bu yazı Marx'ın 1842 yılında bozuştuğu Bruno Bauer'in Yahudi sorunundaki görüşlerinin eleştirisidir.

Marx'ın dergideki ikinci yazısı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı : Giriş*' tir. Tahminen 1843 sonu veya 1844 başlarında yazılmıştır. Bu yazı Marx'ın felsefi görüşleri ve siyasette geldiği yeri göstermesi açısından önem taşır.

Marx'ın iki yazısı arasında yazım tarihi açısından 2- 3 ay fark vardır; ama içerdikleri görüşler açısından Marx'ta görülen ilerleme şaşırtıcı düzeydedir. Şubat 1844'te aynı tarihte yayımlanmış bu iki yazı arasında Marx'ın beyninde "düşünsel bir devrim" yaşadığı söylenebilir. Bu nedenle söz konusu yazılar ayrı ayrı incelenmeyi gerektirir.

4

YAHUDİ SORUNU (Marx, 1843)

Almanya da Frederic- Guilaume IV'ün iktidarı elinde tuttuğu Hıristiyan devletinde Yahudiler baskı altındadır. Devlet tarafından toplumsal, özel dinsel yaşamları yasaklarla doldurulmuştur. Yurttaşlık hakları, politik özgürlük istemleri engellenmektedir.

Hıristiyan devlet bir yandan Yahudilerin insan haklarını, yurttaşlık haklarını çiğnerken, diğer yandan Yahudi sermayesiyle bağlaşıklık kurmuş durumdadır.

1840 yıllarında öne çıkmış Yahudi sorununun nasıl çözüleceği genç Hegelciler arasında tartışma konusudur. Genç Hegelcilerin önderlerinden Bruno Bauer konuyla ilgili iki yazı yayımlamıştır. İşte, Marx *Yahudi Sorunu* isimli yazısını Bruno Bauer'in görüşlerini eleştirmek için kaleme almıştır.

Marx'ın yazısının önemi, Yahudi sorunundan yola çıkarak insanın politik özgürleşmesinin (siyasal demokrasi, burjuva demokrasisi açısından) ne anlama geldiğini, devlet ile din

ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini, insan haklarının bu düzlemde nereye oturduğunu gösterebilmiş olmasıdır. Ayrıca insanal kurtuluş ile politik kurtuluş (veya burjuva demokrasi) arasındaki farklılığı, burjuva sivil toplumun özü (paranın rolü) üzerinden açıklayabilmesidir.

* * *

Bruno Bauer Yahudi sorununu dini ortadan kaldırarak çözmek ister. Onun gözünde siyasal kurtuluşla, insanal kurtuluş birbirine karışır, onları ayıramaz. Bauer'e göre Yahudilik dini ortadan kalkmadan Yahudiler politik olarak özgürleşemez, insan haklarına, yurttaşlık haklarına kavuşamaz. Evrensel insan haklarına sahip olabilmek için Yahudiler dinsel inançlarından vazgeçmelidir. Böylece Bauer Yahudi sorununu toplumsal yandan koparark sadece dinsel bir soruna çevirir. Aslında toplumda "iki Yahudi sorunu" olduğunun üzerinden atlar.

Marx için birinci Yahudi sorunu siyasal kurtuluşla ilgilidir. İkinci Yahudi sorunu ise Yahudilerin de içinde yaşadığı burjuva sivil toplumla ilgilidir. İkincisi insanal kurtuluşu gerektirir.

Bauer, Yahudilerin yurttaşsal haklarına erişmeleri için dinlerinden vazgeçmelerini isterken, başka bir hata daha yapar; dinin politik kaldırılışını (devletin dinsiz olmasını), dinin bütünüyle kaldırılışıyla eşitler.

"Bauer, böylece bir yandan, Yahudi'nin Yahudiliği ve genel olarak da insanın dini, yurttaşsal özgürleşme için bırakmasını istemektedir. Öte yandan o, tutarlı biçimde, dinin politik kaldırılışını, dinin tümden kaldırılışı saymaktadır."[152]

4.1- Devlet ile Din İlişkisi

Marx, Alman devletinin durumunu incelemekle işe başlar. Alman devleti teolojik (dinsel) bir devlettir; Hıristiyan bir devlettir. Din ve devlet birliktedir. Oysa politik bir devlette din ile devlet ayrıdır. Bu nedenle Almanya devleti politik bir devlet değildir. Politik olmayan bir devlet de gerçek anlamda devlet sayılamaz.

Marx'ın dinsel devlet–politik devlet ayrımında kilit nokta, dinin devletten uzaklaştırılarak kişilerin özel sorunu haline getirilmesidir. Bu anlamıyla politik devlet demokratik devlettir; dinle kendini ayırmış devlettir. Dine teolojik biçimde değil, politik biçimde davranan devlettir.

Almanya demokratik bir devlete sahip olmadığından dolayı Yahudi sorununa teolojik açıdan bakar. Oysa Kuzey Amerika'nın politik devletleri için Yahudi sorunu teolojik önemini yitirerek dünyasal soruna dönüşmüştür. Bu devletlerde devlet dini yoktur; devlet tüm dinlere yabancıdır. Kişilerin dinsel görevlerini yerine getirmeleri özel iş olarak kendilerine bırakılmıştır.

"Politik devletin, devlet olarak devletin var olmadığı Almanya'da Yahudi sorunu tamamen teolojik bir sorundur."

[152] Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları yayın kurulu, Sol Yayınları, 1977, s. 11.

"Devlet dine teolojik tarzda davranmaya son verdiği, devlet olarak, yani politik davrandığı zaman teolojik eleştiri olmaktan çıkar."

"Hıristiyan denen devlet, kendini devlet olarak tamamlayabilmek için Hıristiyan dinine gereksinim duyar. Demokratik devlet, kendi politik tamamlanışı için dine gerek duymaz."

"Hıristiyan devlet için, bu nedenle din zorunlu olarak bir araç haline gelir, öyleyse o ikiyüzlü bir devlettir."

"Yahudi'nin, Hıristiyanın ve genel olarak dinsel insanın politik özgürleşmesi, devletin Yahudilikten, Hıristiyanlıktan ve genel olarak dinden özgürleşmesidir.[153]

Marx böylece bir Hıristiyan, bir Yahudi insanın kendi dininden vazgeçmeden politik bir devlette özgürlüğe kavuşmasının olanaklı olduğunu söylemiş olur. Bu devlette "dinsel insan" dini özel sorunu haline getirdiği için kendisi dinden kurtulmuş olmaz; ama devlet dinden kurtulmuş olur. İnsan dine bağlıdır, özgür değildir. Devlet ise dinsel kısıtlamadan kurtulmuştur, özgürdür, demokratiktir, politiktir.

"Politik özgürleşmenin sınırı, insan bir kısıtlamadan gerçekten kurtulmamışken, devletin o kısıtlamadan kurtulabilmesi, insan özgür bir insan olmamışken devletin özgür devlet olabilmesi noktasında beliriyor."

"Devletin dinden özgürleşmesi, gerçek insanın dinden özgürleşmesi değildir."[154]

* * *

Politik özgürleşmenin olduğu yerde insan "kamusal" ve "özel insan" olarak bölünmüş olur. Din, devletten topluma kayar. Bunun anlamı politik özgürleşmenin tamamlanmasıdır.

"*İnsanın kamusal ve özel insan olarak bölünüşü, dinin devletten sivil topluma kayışı, insanın gerçek dinselliğini kaldırmadığı gibi (...) politik özgürleşmenin tamamlanmasıdır."*[155]

Marx, dinden kurtulmuş bir devlette, dinin toplumda ortadan kalkmadığını, aksine ilk kez özgürce gelişme koşullarına sahip olacağını belirtir.

"Kuzey Amerika her şeyden önce dindarlık ülkesidir. (...) Tamamlanmış bir politik özgürleşmenin olduğu ülkede dinin yalnızca varlığını değil, aynı zamanda onun yaşam dolu, canlı varlığını buluruz."[156]

* * *

Politik özgürleşmenin gerçekleşmesi insanın kurtuluşu değildir; ama insanlık tarihi açısından bir ilerlemedir.

---

[153] Karl Marx, a.g.e., s. 12- 13- 15- 23.
[154] Karl Marx, a.g.e., s. 15- 28.

[155] Karl Marx, a.g.e., s. 21.
[156] Karl Marx, a.g.e., s. 14.

"Politik özgürleşme başlı başına büyük bir ilerlemedir."[157]

Marx politik devletten, özgür devletten bahsettiği yerlerde burjuva demokratik devleti anlatmak ister. O dönemde "devlet sorununu" sınıfsal gözlükle analiz edemez. Genelde devleti ele alırken Hegelci görüşlerin etkisi altındadır. O da Hegel gibi ideal – yetkin devlet örgütlenmesini yüceltir. Tam bir politik devleti, insanın cinsil, türsel yaşamını sürdürdüğü yer olarak görür. Marx'ın henüz kurtulamadığı Hegel'in etkisi ve ve terminolojisi şu formüllerde açığa çıkar:

"Tam bir politik devlet (...) insanın cinsil yaşamıdır."

"Politik devlet sivil toplum karşısında, göğün yer karşısında olduğu kadar tinseldir."

"Devlet, insan ile insanın özgürlüğü arasında aracıdır."[158]

Bu yanlış görüşlere karşılık Marx, Hıristiyan devleti yüceltmez, aksine bir Hıristiyan devlette yabancılaşmayı görür ve eleştirir.

"Hıristiyan denen devlette önemli olan insan değil, yabancılaşmadır. Hesaba katılan tek insan olan kral (...) dinsel varlıktır."

"İnsan (...) insanın cinsil varlık sayıldığı devlette o, yanılsamalı bir hükümdarlığın hayali bir üyesidir."[159]

4.2- Politik Devletin Toplumu

Marx, Fransız burjuva devrimini örnek alarak politik devrimin sonuçlarını göstermeye çalışır. Politik devrim, sivil toplumu ve devleti iki uca ayırır. Devleti, bireylerin kamu sorunu yapar.

Politik özgürleşme Marx'a göre halka yabancılaşmış devletin, eski feodal devletin çözülmesi anlamına gelir. Eski toplum feodal toplumdu. Politik devrim, feodal hükümdar erkini devirir. Sivil toplumu egoist bireylere ayrıştırır. Diğer bir deyişle sivil toplumun politik niteliğini ortadan kaldırır. İnsanları birbirinin karşısında türsel insan bağlarından kopmuş biçimde düşmanca konumlandırır.

"Politik özgürleşme, aynı zamanda, halka yabancılaşmış devletin, hükümdar erkinin dayandığı eski toplumun çözülmesidir. Eski toplumun niteliği neydi? Tek kelimeyle nitelenebilir – Feodalite."

"Politik devrim böylece, sivil toplumun politik niteliğini ortadan kaldırır."

[157] Karl Marx, a.g.e., s. 20.
[158] Karl Marx, a.g.e., s. 16- 18.
[159] Karl Marx, a.g.e., s. 18- 19- 26.

"Feodal toplum, temel öğesine -insana– çözüştü, ama onun temelini gerçekten oluşturan insana – egoist insana. Sivil toplum üyesi olan bu insan böylece politik devletin dayanağı, önkoşuludur."[160]

"Sivil Toplum (...) insanın tüm tür-bağlarını koparır, bu tür-bağlarının yerine egoizmi, bencil gereksinimi koyar ve insan dünyasını atomize olmuş, biri diğerine düşman bireylerin dünyasına çözüştürür."[161]

"*Egoist insan, çözülmüş toplumun pasif, basitçe verili bir sonucudur."*[162]

Demek ki, burjuva politik devrimin ortaya çıkardığı toplum egoist bireylerden kurulu bir toplumdur. Böylesi bir toplumda birey dinsel baskıdan kurtulur; ama yine de bencil insan olarak kalır; yani insan olarak kalamaz. O nedenle Marx der ki:

"Politik özgürleşmenin kendisi insani özgürleşme değildir."[163]

4.3- İnsan Hakları ve Yurttaşlık

Marx politik özgürleşmenin ne anlama geldiğini "insan ve yurttaş hakları" üzerinden açıklamaya girişir. Kuzey Amerikalılar ve Fransızlar bu haklara sahip olmuşlardır. *İnsan Hakları Bildirgesi*'yle bu hakları yasalaştırmışlardır. Marx bu belgeyi politik kurtuluşun teorik belgesi olarak kabul eder ve eleştirir.

İnsan haklarından sayılan "vicdan özgürlüğünü" ele alır Marx. *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'ne göre yurttaşlar dinsel inançlarından dolayı rahatsız edilemezler, herkesin dinsel ibadet özgürlüğü vardır.

"İnanç ayrıcalığı, ya bir insan hakkı olarak, ya da bir insan hakkının, yani özgürlüğün sonucu olarak açıkça tanınıyor."

"İnanç ayrıcalığı, evrensel bir insan hakkıdır."[164]

Marx 1793 anayasasına dayanarak insanın doğal hakları olarak kabul edilen dört hakkı aktarır: Özgürlük, mülkiyet, eşitlik, güvenlik.

İnsan Hakları Bildirgesi'ne göre; özgürlük, başkasına zarar vermeden her şeyi yapabilmektir. Toplumun politik devrimden sonra egoist insanlara bölünmüş olduğunu söylemiş olan Marx hemen bir sonuç çıkarır: Egoist insanlar birbirlerine zarar vermeden özgürdür. Birbirine zarar vermeme sınırı, iki düşmanın barış sınırıdır. Sınır geçilince savaş başlar. Demek ki insanlar "özgürlük" denen hakla birbirinin karşısında düşmanca durur. Birbirlerinden yalıtılmış egoist insanlar "özgürce" savaşmaya hazırdır.

[160] Karl Marx, a.g.e., s. 37- 38- 39.
[161] Karl Marx, a.g.e., s. 50.
[162] Karl Marx, a.g.e., s. 40.
[163] Karl Marx, a.g.e., s. 28.

[164] Karl Marx, a.g.e., s. 30- 32.

"İnsan hakkı olarak özgürlük, insanın insana bağlılığına değil, tersine insanın insandan ayrılışına dayanır. Bu, ayrılışın hakkıdır, kendi içinde sınırlanmış bireyin hakkıdır."[165]

* * *

Marx, özgürlük hakkının pratikte uygulandığı yerin özel mülkiyet alanı olduğunu söyler. Özgürlük ve mülkiyet hakkı, insan hakları açısından birbirini tamamlar. Egoist toplumun insanları birbirine zarar vermeden (özgürce) servetlerine sahip çıkarlar. Yine birbirlerinin karşısında özel mülkiyetlerini korumak için düşmanca sipere yatarlar.

"İnsanın özgürlük hakkının pratik uygulanımı, insanın özel mülkiyet hakkıdır. (...) Bu, her insanın öteki insanlarda, özgürlüğünün gerçekleştirimini değil, sınırını bulmasına yol açar."[166]

* * *

Marx, insan hakları açısından eşitlik kavramını açıklamaya geçer: Eşitliği, özgürlüğün bir başka biçimi olarak gördüğünü belirtir. Eşitlik, her insanın yalıtık monad (bölünmez bir birlik) olarak yasa karşısında aynı haklara sahip olmasıdır.

"Yani her insan eşit derecede kendini yeterli monad olarak görülür."[167]

* * *

Marx bir insan hakkı sayılan "güvenlik" hakkının, egoist insanların kişiliklerinin, mülkiyetlerinin toplum tarafından korunmasını içerdiğini söyler. Bu hakkın gerçek içeriğinin polis kavramıyla örtüştüğünün altını çizer. Güvenlik, polis denetimindeki egoist bireylerin birbirlerine karşı hakkını korumaktır.

"Güvenlik, sivil toplumun (...) üyelerinin her birinin kişiliği, hakları ve mülkiyetin korunmasını garanti altına alma durumunda oluşuna ilişkin polis kavramıdır. Güvenlik kavramı, sivil toplumun kendi egoizmini aşmasını getirmez. Güvenlik tersine egoizmin sigortasıdır."[168]

Marx insan haklarını tek tek inceledikten sonra bir sonuca varır: İnsan hakları, egoist insanın, kendi özel çıkarını korumaya çalışan insanın, türsel insani özelliklerini kullanamayan insanın haklarıdır. İnsan hakları, özel mülkiyeti, bencil kişilikleri korumaya yarar:

"İnsan hakları denen hakların hiçbiri, öyleyse, egoist insanın, (...) kendi içine kapanmış, kişisel çıkarlarının ve özel kaprislerinin sınırlarına çekilmiş ve topluluktan ayrılmış bir bireyin ötesine gitmez. İnsan haklarında insan, bir cinsil–varlık olarak görülmez."[169]

* * *

Marx insan haklarının gerçek niteliğini açıklarken bu hakların teorisiyle–pratiği arasındaki çelişkiye dikkat çeker. Teorik olarak güvenlik hakkı insana tanınır, ama aynı zamanda pratikte insanlar arasındaki haberleşme gizliliği çiğnenir. Bir yandan teorik olarak sınırsız basın

[165] Karl Marx, a.g.e., s. 33.
[166] Karl Marx, a.g.e., s. 33- 34.
[167] Karl Marx, a.g.e., s. 34.
[168] Karl Marx, a.g.e., s. 35.
[169] Karl Marx, a.g.e., s. 35.

özgürlüğü insanlara tanınır; ama öte yandan "kamu özgürlüğüne zarar veriliyor" gerekçesiyle yaşamda çiğnenir. Demek ki, politik yaşamda teorik insan haklarıyla, pratik insan hakları çelişkiye düşer düşmez, insan hakları ortadan kalkar.

"Örneğin güvenlik bir insan hakkı olarak tanınırken, haberleşme gizliliğinin ihlali gündeme girmiştir. Sınırsız basın özgürlüğü, insanın bireysel özgürlük hakkının bir sonucu olarak garantilenirken, basın özgürlüğü tümüyle yok ediliyor."[170]

* * *

Marx "yurttaş haklarını" da otopsi masasına yatırır. Yurttaşlık hakları politik topluluğa, devlet yaşamına katılış haklarıdır. Politik özgürlük kategorisi içine girer; ama insan haklarının hizmetçisi durumundadır. Yurttaş, hakiki insanı değil; soyut, yapma bir insanı, tüzel kişiliği olan insanı anlatır.

Sivil toplumun egoist insanı, politik olmayan insandır. Bu toplumun yurttaşı ise soyut düzeyde politiktir. Demek ki politik özgürleşme (burjuva politik devrim) insanı iki parçaya böler: Bir tarafta politik olmayan doğal, egoist insan vardır. Diğer tarafta politik haklara, tüzel kişiliğe sahip soyut insan, yani yurttaş.Yurttaşlık, insan haklarının elde edilmesine yarayan bir araçtır.

"Yurttaşlığın (...) insan hakları denen hakların elde edilmesine dönük basit bir araç durumuna sokulduğunu (...) gördüğümüzde bu olgu daha da anlaşılmaz bir duruma geliyor."

"Politik özgürleşme, insanın bir taraftan sivil toplum üyeliğine, egoist, bağımsız bireye, diğer taraftan da yurttaşa, tüzel kişiye indirgenmesidir."[171]

4.4- Gündelik Yaşam İçindeki Yahudi

Marx Yahudi'nin dinsel yaşamını bir kenara koyarak toplum içindeki somut Yahudi'yi (ekonomik ilişkiler içindeki Yahudiyi) ele alır.

Yahudi'nin dünyasal temeli; özel çıkara, bezirgânlığa, paraya dayanır. Bu Yahudi, insani biçimde özgürleşmemiştir; ama "Yahudi tarzında" (tefecilik, bezirgânlık, ticaret), özel mülkiyet temelinde özgürleşmiştir.

"Nedir Yahudiliğin dünyasal temeli? Pratik gereksinim, özel çıkar. Nedir Yahudi'nin bu dünyalık dini? Bezirgânlık. Bu dünyalık tanrısı? Para. (...)

Yahudi kendini Yahudi tarzında özgürleştirmiştir; yalnızca parasal güç elde ettiği için değil; ama onunla ve ondan ayrı olarak da para, dünya gücü haline geldiği (...) için."[172]

Marx ayrıca belirtir ki, Yahudi'nin pratik düşüncesi (özel mülkiyet, özel çıkar) Hıristiyan halkların pratik düşüncesi haline gelmiştir. Yahudi'nin pratik politik gücü ile politik hakları arasında bir çelişki vardır. Yahudi parasal gücüyle politikaya boyun eğdirerek çelişkiyi

[170] Karl Marx, a.g.e., s. 37.
[171] Karl Marx, a.g.e., s. 36- 41.
[172] Karl Marx, a.g.e., s. 46.

çözmeye çalışır. Sivil toplumun bir üyesi olan Yahudi, kendi özel mülkiyet ve özel çıkar düşüncesiyle, sivil toplumun diğer üyesi Hıristiyana örnek teşkil eder. Sivil toplum Yahudi'yi (özel çıkarı) kendi içinden çıkararak sürekli üretir. Böylece Yahudi'ye tarih yardım eder.

"Sivil toplum, Yahudi'yi, sürekli kendi bağrından çıkararak üretmiştir. (...)

Pratik gereksinim, egoizm, sivil toplumun ilk eşidir."[173]

4.5- Paranın Olumsuz Gücü

Marx, pratik gereksinim ve özel çıkarın özünü açıklar. Bu öz, paradır. Para, Yahudi'nin diğer tanrıları çiğneyen tek Tanrı'sıdır. Para her şeyi mala çevirir, her şeyin kendi değerini kendiyle ölçer.

İnsanın yabancılaşmış özüdür para. Yabancılaşmış öz, insanı yönetir ve kendisine kul eder. İnsanın cinsil, türsel ilişkilerini ticaret nesnesine çevirir.

"Pratik gereksinim ve özel çıkarların tanrısı paradır. Para, İsrail'in kıskanç tanrısıdır, önünde başka hiçbir tanrı varlığını sürdüremez. Para, insanın tüm tanrılarını aşağılar ve onları metalara çevirir. (...)

Para, insanın işinin ve insanın varoluşunun yabancılaşmış özüdür ve bu yabancı öz, insana hükmeder ve insan da ona tapar."[174]

* * *

Marx paranın bozucu etkisini yalnızca insan doğası üzerinde görmez. İnsanın ilişkide olduğu doğayı da bozduğunu, değerinden düşürdüğünü, ona hakaret ettiğini belirtir. Marx'ın daha 1843'te özel mülkiyet rejiminin doğayı tahrip ettiğini görebilmiş olması onun dâhiliğini gösterir. Marx'ın ekolojik konuda hiçbir şey yazmadığını düşünenler için şu satırlar ilginç olabilir:

"Para her şeyin evrensel, kendinde oluşmuş değeridir. Bu yüzden de tüm dünyayı, hem insan dünyasını, hem doğayı özgül değerinden yoksunlaştırır. (...)

Özel mülkiyet ve paranın egemenliği altında ulaşılan doğa anlayışı, (...) doğanın gerçek hor görülüşü ve pratik aşağılanışıdır."[175]

4.6- İnsani Özgürleşme

Marx'ın politik özgürleşme ile insani özgürleşmenin arasına sınır koyduğunu daha önce ele almıştık.

"Politik özgürleşme, insani özgürleşmenin sonlandırılmış, çelişkisiz biçimi değildir."[176]

---

[173] Karl Marx, a.g.e., s. 48.
[174] Karl Marx, a.g.e., s. 48.
[175] Karl Marx, a.g.e., s. 48- 49.
[176] Karl Marx, a.g.e., s. 15.

Marx sivil toplum üyesi insan için, "devlet içindeki yaşamın bir görüntü olduğunun" altını çizer. Bu insan politik yaşam alanında bir yanıltmaca olarak kalır. Soyut yurttaş olarak vardır; ama somut insan olarak yoktur.

"Ancak bu yanıltmaca kişisel değildir. Bu, politik devletin kendi yanıltmacasıdır. Dinsel insan ile yurttaş arasındaki fark, tüccar ile yurttaş, gündelikçi ile yurttaş, toprak sahibi ile yurttaş, yaşayan birey ile yurttaş arasındaki farktır."[177]

Yabancılaşmış insan (gerçek insandan farklı insan) politik devlette, demokraside, dinden kurtularak dünyasallaşır; ama hâlâ yabancılığını koruyarak.

"Yabancı ve gerçek insandan farklı bir varlık olarak insanın egemenliği, demokraside (...) dünyasal ilke durumuna gelir."[178]

Politik özgürleşme, insanı sivil toplumun egoist üyesi yaparken, bu egoist insanı soyut yurttaşlık kategorisine (tüzel kişiliğine) indirgeyerek yabancılaşmayı sürdürür.

Demek ki, soyut yurttaşın hakiki insana her alanda dönebilmesi için türsel insan olması (insani özellikleri gösterebilmesi) gerekir. İşte bunu yapabildiği zaman insani özgürlük gerçekleşmiş demektir. Hakiki insan, kendi öz güçlerini toplumsal güçler alarak görür ve toplumsal gücü politik güç olarak kendinde toplar. Böylece politik devlet ile sivil toplum arasındaki çelişkiye son verir.

"Gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden–soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda cinsil–varlık olursa, ne zaman kendi güçlerini toplumsal güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden politik güç olarak ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir."[179]

Marx, insanal kurtuluşu şimdilik insan ile devlet arasındaki çelişkiyi yok ederek politik egemenlikle sınırlar. İnsanal kurtuluşun varacağı yerin komünizm olması gerektiğini söylemez. Devletin insanal kurtuluşla ilişkisinin ne olacağına değinmez. Marx henüz devletsiz bir toplumu düşünememektedir ve özgürlüğü, devletsizlikle eşitleyememektedir. Marx henüz bir devlet teorisine Marksist anlamda sahip değildir. Yine bu nedenle insani özgürleşmeyi kimin gerçekleştireceğini açıklayamaz.

* * *

Marx, insani kurtuluşa bu bakışı çerçevesinde Yahudi'nin insani özgürleşmesinin nasıl olacağını açıklar. Bauer'den farklı olarak Yahudilere politik olarak özgürleşebileceklerini (inanç özgürlüğüne sahip olabileceklerini); fakat bunun insani özgürleşme olmadığını söyler.

"Biz Yahudilere Bauer gibi şöyle seslenmiyoruz: Yahudilikten radikal olarak özgürleşmedikçe, politik bakımdan özgürleşemezsiniz. Biz onlara asıl şunu söylüyoruz: Yahudilikten tam ve çelişkisizce vazgeçmeden de politik bakımdan özgürleşebileceğiniz içindir ki, politik özgürleşmenin kendisi insani özgürleşme değildir."[180]

[177] Karl Marx, a.g.e., s. 19.
[178] Karl Marx, a.g.e., s. 27.
[179] Karl Marx, a.g.e., s. 41- 42.
[180] Karl Marx, a.g.e., s. 28.

Demek ki Yahudiler dinlerinden vazgeçmeden insan hakları ve yurttaşlık çerçevesinde politik özgürlüğe kavuşabilirler. Marx bu politik özgürlükle yetinmeyerek insani kurtuluşu sağlayacak temeli gösterir: Bezirgânlığın önkoşullarının kaldırılması, toplumun, bireysel – duyumsal varoluş ile türsel varoluş arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıracak biçimde yeniden örgütlenmesi. Böylece yabancılaşma ortadan kalkacak, Yahudi hakiki insan olacaktır.

"Bezirgânlığın önkoşullarını ve öyleyse bezirgânlık olanağını ortadan kaldıran bir toplum örgütlenmesi, Yahudiyi olanaksızlaştırmış demektir. Yahudi'nin dinsel bilinci, ince bir sis gibi, toplumun gerçek yaşamsal atmosferinde dağılıp çözülüp gidecektir. Diğer taraftan, Yahudi bu pratik özünü boş görür ve ortadan kaldırılışı için çalışırsa, (...) insani özgürleşme için çalışmış ve öfkesini insani öz yabancılaşmanın en yüksek pratik ifadesine yöneltmiş olur."

"Toplum Yahudi'nin ampirik özünü–bezirgânlığı ve bunun önkoşullarını – ortadan kaldırmayı başarır başarmaz, Yahudi olanak–dışı hale gelir; çünkü bilincin artık nesnesi yoktur; çünkü Yahudiliğin öznel temeli, pratik gereksinim, insanileştirilmiştir."[181]

4.7- Sonuç

Marx, *Yahudi Sorunu*'nda insanın insan olmamasını yabancılaşma kavramı üzerinden ele alır; ama henüz onun içeriğini açıklamaz.

İnsanlığın önüne insani kurtuluşu koyar; fakat bu kurtuluşun ayrıntılarına giremez. Toplumsal devrimi ve onun öncü gücü olan proletaryayı bu insani kurtuluş içine yerleştiremez.

Marx komünizmi kavramamış olmasına karşın, politik demokrasi ile insanın kurtuluşunun aynı olmadığını kavramıştır. İnsan ve yurttaş hakları üzerine yaptığı bilimsel çözümleme bunu çok güzel gösterir.

Paranın, insan ve doğa üzerindeki bozucu etkisi konusunda yazdıkları hâlâ geçerliliğini koruyan görüşlerdir.

Marx bir zaman sonra Yahudi sorununu yeniden ele alacak, şu anda söylediklerinin özünü koruyarak, terminolojisini Hegel'den tamamen kopacak biçimde değiştirecektir.

[181] Karl Marx, a.g.e., s. 45- 52.

5

HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİNE KATKI: GİRİŞ (Marx, 1843-1844)

5.1- Din Üzerine

Marx yazısına dini incelemekle başlar: Cennetin (dinin) düşsel dünyasında kendisini arayan insan, gerçek dünyada "insan olmayandan" başkasını bulamaz.

Dinsel insan; kendine ulaşamamış, kendi özünü kaybetmiş insandır. Kendini bulamamış insanın öz bilinci ve duyumudur din.

"İnsanı yapan din değil, dini yapan insandır. Yani din, henüz kendine erişmemiş ya da çoktan yitirmiş insanın sahip olduğu kendinin bilinci ve kendinin duygusunu oluşturuyor."[182]

[182] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, çev. Kenan Somer, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* içinde, Sol Yayınları, 1997, s. 191- 192.

Marx bu satırlarla Feuerbach'ın din yorumuna katıldığını gösterir. Fakat burada durmaz. Onu aşarak dinin kökenini topluma, insanın yaşam koşullarına bağlar:

"İnsan, dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir öz değil. İnsan, insanın dünyası, devlet, toplum anlamına geliyor. Bu devlet, bu toplum, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini üretiyor."[183]

Demek ki Marx, dinin kaynağını Feuerbach gibi soyut insanda aramaz; toplumda ve devlette arar. Din = yanlış yorumlanmış dünyanın bilincidir.

Marx'a göre dinsel insanın özü bozulmuştur, gerçek insani öz değildir. İnsan kendi öz doğasına yeniden kavuşabilmek için dine verdiği özünü geri almalıdır, yani dinle savaşmalıdır. Dini, toplum – devlet – dünya yarattığına göre; bu aynı zamanda topluma – devlete – dünyaya karşı savaş anlamına gelir.

"Din, insanal özün doğaüstü gerçekleşmesini oluşturuyor, çünkü insanal öz gerçek gerçekliğe sahip bulunmuyor. Öyleyse dine karşı savaşım vermek, dolaylı olarak tinsel aromasını oluşturduğu dünyaya karşı savaşım vermek anlamına geliyor."[184]

Dünyanın sıkıntılı koşullarından bunalan insanın dine sığınarak teselli bulduğunu belirtir Marx. Din, üzüntülü insanın maddi çaresizliğinin avutucusudur. Aynı zamanda bu durum olumsuz dünyaya karşı bir isyan taşır. İnsan, dünyaya kızgınlığını dinle soğutur. İnsan, dünyanın kalbinde sıcak bir yer bulamadığından dolayı dinin kalbinde yer arar. Dünyanın acılarına karşı uyuşturulmaya ihtiyacı olan insanın narkotiğidir, uyuşturucusudur din.

"Dinsel üzüntü bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını (...) oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor."[185]

Marx, dinin insan bilincinden silinmesini, yalancı mutluluk yerine doğru mutluluğun konması olarak görür.

"Halkın aldatıcı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemek anlamına geliyor. Halkın kendi durumu üzerindeki yanılsamalardan vazgeçmesini istemek, halkın yanılsamalara gereksinim duyan bir durumdan vazgeçmesini istemek anlamına geliyor."[186]

Marx son olarak dini yanıltıcı bir güneşe benzetir:

"Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece, insanın kendi çevresinde dönen aldatıcı bir güneşten başka bir şeyi oluşturmuyor."[187]

5.2- Felsefenin Görevi

[183] Karl Marx, a.g.e., s. 192.
[184] Karl Marx, a.g.e., s. 192.
[185] Karl Marx, a.g.e., s. 192.
[186] Karl Marx, a.g.e., s. 192.
[187] Karl Marx, a.g.e., s. 192- 193.

Yabancılaşma, insanın kendi özünden bir biçimde kopması, bozulması demektir. Çeşitleri vardır yabancılaşmanın. Marx, dini, insanın kendine yabancılaşmanın kutsal biçimi olarak görür. Kutsal yabancılaşmanın maskesi indirildikten sonra, kutsal olmayan yabancılaşmanın (gerçek dünyaya yabancılaşmanın) maskesinin de indirilmesini ister. Bunun anlamı yeryüzünün (toplumun, devletin, hukukun, politikanın) eleştirisidir. Bu görevi kim yerine getirecektir? Dinin eleştirisini yapan felsefe!

"İnsanın özyabancılaşmasının (kendi kendine yabancılaşmanın) kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal–olmayan biçimleri içindeki özyabancılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor."[188]

Burada Marx felsefeye yeni bir bakış açısı getirir. Felsefeyi dinden kopardığı gibi, felsefeyi ona karşı savaşa sokar. Bununla yetinmez. Felsefeye gerçek dünyanın eleştirilmesi görevini verir. Kutsal–olmayan yabancılaşmanın eleştirisini felsefenin amacı yaparak Feuerbach'ı hızla geçer. Feuerbach sadece kutsal yabancılaşmaya (dine) takılmış olarak kalırken, Marx dinsel yanılsamanın eleştirisini toplumun eleştirisiyle birleştirir.

5.3- Felefe ve Pratik

Marx, Alman toplumunun somut durumunu inceler ve bu toplumun değiştirilme araçlarını araştırır. Almanyada iki yanlış eğilim vardır Marx'a göre. Birincisi, felsefeyi küçümseyen, önemsemeyen taraftır. "Pratik siyasal parti" taraftarı olan bu kesim, felsefeyi yok sayarak başarıya ulaşabileceğini düşünmektedir. Alman felsefesiyle (özellikle devleti yücelten Hegel felsefesiyle) ciddi biçimde hesaplaşmadan halkın bilincini pratikte değiştirebileceğini sanmaktadır. Bu kesim Hegelci felsefeyi olumsuzlamak (ortadan kaldırmak) istemektedir; ama tek araçları eylemdir. Teoriyle (felsefeyle) pratik arasındaki kopmaz ilişkiyi görememektedir; felsefeyi ancak gerçekleştirerek (uygulayarak, eleştirerek) ortadan kaldırabileceklerini anlamamaktadır.

Teoriyi, felsefeyi değersizleştiren, onu pratikte kullanmayan "pratik siyasal parti" taraftarlarına Marx seslenir:

"Almanya'da pratik siyasal parti, felsefenin olumsuzlanmasını istemekte haklı görünüyor. Haksızlığını bu istek değil, gerçekleştirmediği ve ciddi olarak da gerçekleştiremeyeceği bir istekle yetinmek oluyor.

Bu olumsuzlamayı felsefeye sırtını dönerek ve bir küçümseme havasıyla ona birkaç öfkeli beylik söz savurarak gerçekleştireceğini sanıyor. (...)"

"Gerçek yaşam tohumlarından başlamamızı istiyorsunuz, ama Alman halkının gerçek yaşam tohumunun şimdiye kadar kafatasından başka hiçbir yerde hızla çoğalmadığını unutuyorsunuz. Kısacası, felsefeyi gerçekleştirmeden onu ortadan kaldıramıyorsunuz."[189]

* * *

[188] Karl Marx, a.g.e., s. 193.

[189] Karl Marx, a.g.e., s. 199.

Marx, birinci eğilimin karşıtı olan ikinci eğilimin eleştirisine geçer.

İkinci eğilim, (teorik siyasal parti) taraftarları da sadece teoriyle, felsefi eleştiriyle Alman toplumunu değiştirebileceklerini sanmaktadır. (Marx burada isim vermeden Genç Hegelcileri hedefler.) Teorik siyasal parti savunucularının yanlışı, felsefenin dünyaya bağlı olduğunu görmemeleri ve felsefeyi dünya pratiğiyle birleştirememeleridir. İkinci eğilim için şöyle der Marx:

"Aynı yanlışlık, ama bu kez tersine çevrilmiş nedenlerle, hareket noktası felsefe olan teorik siyasal parti tarafından da yapılıyor. Güncel savaşımda bu parti, felsefenin Alman dünyasına karşı eleştirel savaşımdan başka bir şey görmüyor; şimdiye kadar bildiğimiz felsefenin bu dünyanın bir parçasını oluşturduğunu ve düşüncede de olsa onun tamamlayıcısı olduğuna dikkat etmiyor. Hasmına karşı eleştirel davranan bu parti (...) kendine karşı eleştirel davranamıyor. Oysa felsefenin dolayımsız gereklilik ve sonuçları (...) şimdiye kadar yürürlükte olan felsefenin (...) olumsuzlanmasıyla elde edilebiliyor. (...) Bu parti felsefeyi ortadan kaldırmaksızın gerçekleştirebileceğini sanıyor."[190]

Marx kendi kendini eleştiriden geçirmiş felsefenin, toplumu değiştirmek için eleştirel silah olmasını ister. Kısacası teorik olan felsefenin içine pratiği katmak ister Marx. Eleştirinin silahı olan felsefeyi, silahların eleştirisi olan pratikle kaynaştırmayı arzular:

"Kuşkusuz, eleştirinin silahı, silahların eleştirisinin yerini alamıyor. Somut güç, ancak somut güçle yenilebiliyor; ama teori de, yığınları sarar sarmaz, somut bir güç haline geliyor."[191]

Marx'ın "felsefeyi – pratikle bağlama" görüşü felsefe tarihi açısından "devrim" anlamına gelir. O zamana kadar felsefe sadece düşünsel bir araçtır; bireylerin düşüncesini değiştirmeyi amaçlar. Marx, felsefeyi toplumsal pratiğe eklemleyerek felsefeye yeni bir bakış açısı getirmiş olur. İlerde Marx bu görüşünü derli toplu ifade edebilecektir.

5.4- İnsani Kurtuluşun Kalbi

Almanya'da teoriyi (felsefeyi) hangi sınıf pratiğe uygulayacaktır? Marx Almanya'daki sınıfların durumunu ele alır. Toplumun değişimi için bir sınıfın, toplumun istem ve haklarının *evrensel temsilcisi* olarak ortaya çıkması gerektiğini vurgular Marx. Bu sınıf başlangıçta, "hiçbir şey olmadığını," bilir; ama "her şey olmalıyım" diye harekete geçer.

Almanya'nın toplumsal sorunlarının, kötülüklerin kaynağında özel mülkiyet yatmaktadır. Marx'a göre özel mülkiyet radikal bir devrimle ortadan kaldırılmalıdır. Özel mülkiyetin bekçisi olan burjuvazi bunu yapamaz. O halde felsefenin kalbi burjuvazi olamaz.

Özel mülkiyeti kaldırarak bütün Almanları insanlaştıracak tek sınıfın, tohum halinde olan ve gelişen proletarya olduğunu belirtir Marx.

"Dünyanın eski düzeninin yıkılışını bildirirken proletarya, kendi öz varoluşunun gizini açıklamaktan başka bir şey yapmıyor; çünkü o bu düzenin edimsel yıkılışını oluşturuyor.

[190] Karl Marx, a.g.e., s. 200.
[191] Karl Marx, a.g.e., s. 201.

Özel mülkiyetin olumsuzlanmasını isterken proletarya, (...) toplumun onun için ilke olarak koyduğu şeyi, toplumun ilkesi durumuna yükseltmekten başka bir şey yapmıyor."[192]

Marx'a göre: Felsefe proletaryada kendi maddi gücünü buluyor; proletaryanın elinde canlanıyor, maddi güç haline geliyor. Proletarya için felsefe baş–beyin–zihin oluyor; insani kurtuluş için proletarya kalp anlamına geliyor.

"Felsefenin proletaryada kendi özdeksel silahlarını bulması gibi, proletarya da felsefede kendi anlıksal (zihinsel) silahlarını buluyor. (...) Olayların derinlerine inen Almanya, tepeden tırnağa devrim yapmaksızın devrim yapamıyor. Almanya'nın kurtuluşu, insanın kurtuluşu anlamına geliyor. Bu kurtuluşun başını felsefe, kalbini proletarya oluşturuyor."[193]

5.5- Sonuç

Görüldüğü üzere Marx bu yazısında:

- Din ile toplum arasındaki ilişkiyi kurarak, yabancılaşmayı dinin ötesine taşıyarak Feuerbach'ı aşmaya çalışır.

- Toplum içindeki sorunlara sınıfsal gözlükle bakmaya çalışır ve işçi sınıfının tarafında açıkça yer tutar. Bu aynı zamanda özel mülkiyete karşı Marx'ın artık aldığı uzlaşmaz tutumu gösterir.

- Toplumu reformlarla düzeltme geleneğinden koparak devrime sarılır.

- Felsefe ile toplumsal pratiği birleştirerek felsefeye yeni bir yol açar.

- Almanya'da gündemde olan devrimin proletaryanın yapacağı devrim olduğunu söyler. (Bu konuda Marx'ın değişimini ileride ele alacağız.)

Marx komünizme el uzatmıştır; ancak kendini komünist olarak adlandırmaz. Komünizmle tam birleştiği söylenemez. Proleter devrimi savunur; ama bu devrimin amacı toplumsal üretim biçimi olarak komünizm değildir; insanların kurtuluşunu sağlayacak bir devlettir. Devletin parçalanması, yeni üretim tarzı gibi konular gündemde değildir. Aslında Marx vardığı radikal sonuçlara toplumun ekonomik yapısını, sermayeyi, ekonomi politiği inceleyerek de varmamıştır. Marx'ın Marksist olabilmesi, kendi felsefi mirasıyla hesaplaşabilmesi için daha epeyce yol vardır.

[192] Karl Marx, a.g.e., s. 208.
[193] Karl Marx, a.g.e., s. 208- 209.

GİRİŞ - V

Fransız–Alman Yıllıkları'nda Engels'in iki yazısının yer aldığını belirtmiştik. Bu yazılar büyük bir ihtimalle Ruge tarafından dergiye konmuştur.

Marx ile Engels ilk kez 1842'de Marx *Ren Gazetesi*'nde çalışırken karşılaşırlar. Engels de köken olarak Sol Hegelcidir; ama aralarında güncel politikaya bakışta farklılıklar vardır o dönemde.

Marx ile Engels'in ikinci karşılaşmaları *Fransız–Alman Yıllıkları*'nın yayımlanmasından sonra 1844 yılının Ağustos ayının sonunda gerçekleşir. Şubat 1844'te dergide yayımlanan Engels'in ve Marx'ın ikişer yazısı iki insanı siyasi olarak ortaklaştırmıştır.

* * *

Marx, Engels'in yazılarından biri olan *Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi* isimli çalışmasından etkilenmiştir. Daha Engels'le ikinci defa karşılaşmadan önce bu etkilenmenin

sonucu olarak ekonomi politik ve felsefeyle ilgili bir kitabı yazmaya başlamıştır. 1844 Şubat (veya Mart) ile Ağustos (veya Eylül) arasında yazılmış bu çalışma ne yazık ki o dönemde gözden geçirilerek Marx tarafından yayımlanmamıştır. Ancak 1932 yılında gün ışığına çıkacak *1844 Elyazmaları–Ekonomi Politik ve Felsefe*'nin Marksist yazın açısından önemi büyük olacaktır.

1844 Elyazmaları, Marx'ın toplumun iç işleyişine ekonomik ve felsefi yönden nasıl baktığını gösteren değerli bir belgedir. Bu eserin tamamlanmamış olması onun değerini felsefi açıdan azaltmaz.

* * *

1844 Elyazmaları'nı etkileyen Engels'in yazısının önemi, Marx'ı ekonomi politiği incelemeye ve onu felsefeyle birleştirmeye itmiş olmasıdır.

Engels, söz konusu yazısında Marx'ı önceleyerek toplumun ekonomik yapısına el atmış, özel mülkiyeti hedef tahtası haline getirmiştir. Gerçi Engels özel mülkiyetin yarattığı kötülükleri ahlaki açıdan değerlendirdiğinden dolayı komünist sonuçlar, çözümler üretmemiştir. Böyle olsa bile toplumun can damarı olan üretim yapısına gözünü dikmiş olması onun üstünlüğünü gösterir. Engels'in ilk ekonomi politik eleştirisi olan bu makale, 1843 sonlarında (Ekim- Kasım) yazılmıştır. Marksizmin doğuşunu anlayabilmek için ayrıca incelenmeyi gerektiren bu makaleyi *1844 Elyazmaları*'ndan önce ele almak zorunludur.

* * *

Marx'ın Feuerbach'a bu dönemde nasıl baktığını bilmek önemlidir; çünkü *1844 Elyazmaları*'nda Feuerbach'ın etkisi açıkça gözükür. Özellikle kitabın son bölümünde yer alan Hegel eleştirisinde.

1844 Elyazmaları'nın yazılış (bitiş) döneminde Marx'ın, Feuerbach'a gönderdiği mektup ilginçtir; Feuerbach'a duyduğu hayranlığı açılça gösterir:

"Size duyduğum tüm saygı ve –bu kelimeyi kullanmama izin verin- sevgiyi dile getirme olanağını bulmaktan ötürü kıvançlıyım. Sizin Geleceğin Felsefesi ile Hıristiyanlığın Özü isimli yapıtlarınız, ufak boyutlarına rağmen, güncel Alman yazınının bütününden daha önemli bir ağırlığa sahiptir. Siz bu iki kitapta (...) sosyalizme felsefi bir temel vermiş bulunuyorsunuz ve komünistler bu yapıtları hemen bu anlamda yayımlamışlardır."[194]

Not etmek gerekir ki, 1844 yılında Marx kendini komünist olarak tanımlarken, Feuerbach'ın böyle bir siyasi tutumu yoktur. O sadece idealizme (Hegel'e) saldırarak materyalist – doğacı – insancıl bir felsefeyi öne çıkarmıştır.

[194] Karl Marx, *Texter i Urval, Brev Från Marx till Feuerbach 11 Augusti 1844*, Ordfront förlaget, 2003, s. 34.

6

EKONOMİ POLİTİĞİN BİR ELEŞTİRİ DENEMESİ (F. Engels, 1843)

Engels burjuva ekonomi politik biliminin kaynağını gösterebilmek amacıyla merkantil sistem ile ticaretin gelişmesiyle doğan serbest rekabetteki liberal sistemi kıyaslamakla yazıya başlar. Modern iktisat, ekonomi politik, serbest ticaret sistemin ve liberal ekonominin teorik babasıdır.

6.1- Merkantil Sistem

Merkantilizm bir çeşit ekonomik ulusçuluk ve devletçiliktir. XVI. yüzyıldan başlayarak XVIII. yüzyılda doruğuna erişen bu sistem, Avrupa'daki ekonomiye bakışın temelini oluşturur. Merkantil sistemin özü, ulusal ekonomiyi korumak, ulusal gümrük duvarlarını kullanmaktır.

Merkantilizme göre, ulusal zenginliğin ölçütü ulusal devletin kasasındaki altın ve gümüş miktarıdır. Bu nedenle ülkeye olanaklı olduğu kadar çok fazla değerli madenin girmesi sağlanmalı, çıkışı engellenmelidir. Gümrük duvarları bu amaçla kullanılmalıdır. Merkantil

sistemde, ülkeye nakit para getirecek alışverişler kârlı kabul edilir. İthal edilenden fazlası ihraç edildiğinde aradaki farkın ülkeye nakit para olarak girerek ülkeyi zenginleştirdiğine inanılır. Bundan dolayı: Ülke içi ticaret himaye edilmeli, dışa karşı korunmalıdır. Ticaret dengesini sağlamak için ithalat azaltılıp, ihracat artırılarak ülkeye daha fazla gümüş ve altının girmesi sağlanmalıdır. Kısacası merkantilizm, uluslararası serbest ticarete karşı, ulusal sınırları gümrük duvarlarıyla çevirmek isteyen bir politik ekonomik sistemdir.

Engels, merkantil sistemde ulusların görünüşünü, birbirleri karşısında cimri biçimde duran insanların tutumuna benzetir.

"Uluslar birbirleri karşısında, her biri kıymetli para kesesini kolları arasına alıp sıkı sıkı göğsüne bastıran, komşusunu kıskançlık ve güvensizlikle süzen cimriler gibi durmaktadır. Ticaret yapılan uluslardan (...) toparlanmış paraların tümünü, gümrük duvarları içinde sıkı sıkı alıkoymak için akla gelecek her yola başvuruyordu."[195]

Engels, merkantil sistemin sonsuza dek kalıcılaştırılmasının sonucunun "ticaretin öldürülmesi" olacağını söyler.

Ticaretle uğraşanlar, ülkeyi yönetenler bu gerçeği fark ettikleri anda yön değiştirdiler; paralarına yeni paralar katsın diye kendi paracıklarını "çağrı kuşları" olarak diğer ülkelere uçurdular.

"Bir sandık içine kilitlenmiş sermayenin ölü sermaye olduğunu, oysa dolaşım halindeki sermayenin durmadan arttığını takdir etmeye başladılar."[196]

Uluslar kendi aralarında ticari dostluk anlaşmaları yaptılar; ama bir süre sonra ortaya çıktı ki, bu anlaşmalar birbirine karşı yapılan "savaş" anlaşmalarıydı. Çünkü uluslararası ticaret de "gücü gücü yetene" yasasına dayanmaktaydı. Buna rağmen modern iktisat, ekonomi politik, serbest ticaret sistemine insansever, iyiliksever bir elbise giydirmekten çekinmedi. Merkantil sistemi insandışı barbarlıkla suçlayarak, uluslararası serbest liberal ticareti insanlığa en uygun sistem olarak göstermek istedi. Adam Smith'in serbest ticareti savunan teorisini "özgürlüğün" teorisi olarak ilan etti.

Engels bu gelişimi bütün ikiyüzlülüğüne, insani görünüp insandışılığına karşın tarihsel ve zorunlu bir ilerleme olarak görür. Özel mülkiyet teorisi olan ekonomi politiğin artık evrensel insanal alana aktarılmasıyla, olumsuz sonuçlarının açık biçimde görülebileceğine dikkat çeker. Ekonomi politik sayesinde savaşımın evrensel bir insanlık savaşımı olduğu ortaya çıkar.

"*Smith'in sistemi bir ilerleme değil miydi? Elbette öyleydi, hem de bu durumda zorunlu bir ilerleme. Tekelleri ve ticarete koyduğu engelleriyle birlikte merkantil sistemi yıkmak zorunluydu; öyle ki, özel mülkiyetin gerçek sonuçları gün ışığına çıkabilsin. (...) Eski iktisatta bulunan ahlaksızlığı (...) en yüksek doruğuna kadar götürmek zorunluydu."*[197]

Liberal iktisat sisteminin, merkantil sisteme karşı yaptığı olumlu ilerleme özel mülkiyet yasalarını geliştirmesi olmuştur. Aslında bu yasalar özel mülkiyetin içinde zaten vardı; modern

[195] F.Engels, *Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi, 1844 Elyazmaları* içinde, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1993, s. 353.
[196] F.Engels, a.g.e., s. 353.
[197] F.Engels, a.g.e., s. 355.

iktisat, ekonomi politik, bu yasaları görünür hale getirdi. Servete giden en kestirme yolu gösterdi. Engels ekonomi politiğin içeriğini açıklar:

"Ekonomi politik, ticaretin genişlemesinin doğal bir sonucu olarak varoldu ve ortaya çıkmasıyla birlikte, ilkel bilimsel olmayan bezirgânlığın yerini, gelişkin bir ruhsatlı dolandırıcılık sistemi, tüm bir zenginleşme bilimi aldı."[198]

Serbest ticaretin kahramanlarını, ekonomi politiğin savunucularını ironik biçimde kutlar Engels: Özel mülkiyet teorisiyle açıkça hesaplaşmaya, bu teorinin ve onun maddi temelinin içeriğini, insandışılığını göstermeye olanak verdikleri için!

"Özel mülkiyet iktisadını aşmamızı olanaklı kılan şeyin yalnızca serbest ticaretin haklı gösterilmesi ve başarılması olduğunu kıvançla itiraf ediyoruz; ama aynı zamanda, bu serbest ticaretin teorik ve pratik bomboşluğunu açığa çıkarmak hakkına da sahip bulunmaktayız."[199]

Engels ekonomi politiğin temel kategorilerini incelemeye, serbest ticaret sisteminin çelişkilerini ve sonuçlarını eleştirmeye girişir.

6.2- Ulusal Servet

Engels, ulusal servet (gelir) kategorisinin ekonomi politikçilerin genelleme yapma tutkularının bir ürünü olduğunu belirtir. Ama böyle bir genelleme yapmanın özel mülkiyet varolduğu sürece anlamsız olduğunu söyler.

"Ulusal servetin" temel yaratıcıları emekçilerdir; ama bu servetten eşit pay almazlar. "Ulusal servet" içinde sayılan yaratılmış değerlerin büyük kısmı özel mülkiyete sahip olanların cebine gider. Oysa liberal iktisatçı, bu gerçeğin üzerini kapatır; bir ülkenin "ulusal servetinin" büyüklüğünü, toplumun her bireyinin refah ölçüsü gibi gösterir.

Engels, İngiltere'nin "ulusal servetinin" ekonomi politik açısından büyük olduğuna, ama İngiliz halkının gerçek yaşamda fakir olduğuna işaret eder:

"Ulusal servet terimi liberal iktisatçıların salt genelleme yapma tutkularının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyet varolduğu sürece bu terimin hiçbir anlamı yoktur. İngilizlerin 'ulusal serveti' çok büyüktür, ama gene de yeryüzündeki en yoksul halk onlardır."[200]

Ekonomi politiğin günümüzde de ikiyüzlüce sürdürdüğü "ulusal servet" demagojisini Engels'in 1843'te görmesi ve açık etmesi ilginç olsa gerek.

6.3- Serbest Ticaret

[198] F.Engels, a.g.e., s. 352.
[199] F.Engels, a.g.e., s. 355.
[200] F.Engels, a.g.e., s. 357.

Engels genel anlamda ticaretin ne olduğunu irdelemeye başlar: Ticaret, özel mülkiyetin doğal, acil sonucudur. Karşılıklı gereksinmelerin değişimidir. Bu olaya katılan herkes olabildiği kadar pahalıya satmanın ve ucuza almanın çaresini arar. Bundan dolayı ticarette çıkarları çarpışan, uzlaşmaz iki taraf karşı karşıya gelir. Aralarında güvensizlik egemendir; ama her iki taraf da birbirine güveniyormuş gibi davranır. Satılan eşyanın değerini düşürecek her durumdan uzak durmaya çalışan satıcı, her olanakta eşyanın değerini düşürmek isteyen alıcı rollerini yasal biçimde paylaşırlar.

"Bundan ötürü, her alım ve satımda taban tabana zıt çıkarlara sahip iki insan karşı karşıya gelirler. Bu karşı karşıya geliş kesinlikle uzlaşmaz karşıtlardır. (...) Tek sözcükle, ticaret, yasallaştırılmış dolandırıcılıktır."[201]

Engels, yasallaştırılmış dolandırıcılık olan ticaretin gizli ilkesinin ahlaksızlık olduğunu söyler:

"Ahlak-dışı bir sonuç elde etmek için ahlak - dışı araçların kullanılması. Böylece, ticaretteki ilk gizli ilkedir."[202]

Engels makalesinin birçok yerinde ekonomi politiği ve onun savunanları ahlaksızlıkla suçlar. Engels henüz ahlak sorununa sınıfsal gözlükle bakamaz; soyut ahlak kavramını yüceltir.

Engels'e göre merkantil sistemde de ticaret vardır; ama bu sistem, ticaretin ahlak–dışı niteliğini gizlemeye çalışmaz. Buna karşın ekonomi politik veya modern iktisat, ticaretin dolandırıcılığını gizlemeye çalışır. Engels örnek verir: Serbest ticaretin teorisyeni Adam Smith ticaretin doğasında insaniyetin kökleri bulunduğunu, ticaretin düşmanlık kaynağı olacağı yerde dostluk kaynağı olması gerektiğini, ticaretin her iki tarafa da yarar sağladığını savunur.

"Ticaretin insanlığı budur işte. Ahlakı, ahlak–dışı amaçlar için böyle ikiyüzlüce kötüye kullanmak, serbest ticaret sisteminin övüncüdür."[203]

Serbest ticaretçilerin, tekellerin barbarlığını yıkmakla, dünyanın uzak yerlerine uygarlık taşımakla, halklar arasına kardeşlik getirmekle övündüğünü belirten Engels onları yanıtlar:

"Evet bunların hepsini yaptınız–ama nasıl? (...) Aşağılık açgözlülüğünüzün yayılması için yeni alanlar kazanmak üzere yeryüzünün ücra köşelerini uygarlaştırdınız. Halklar arasına kardeşlik getirdiniz–ama bu kardeşlik hırsızların kardeşliğidir."[204]

Serbest ticaret sistemin temelini oluşturan farklı çıkarların kavgasının, ulusal savaşlardan bireyler arası savaşa çevirdiğine dikkat çeker Engels.

"Liberal iktisat sistemi, milliyetleri çözüştürerek düşmanlığı evrenselleştirmek, (...) insanoğlunu birbirini yiyen aç canavarlar sürüsüne (...) dönüştürmek için elinden geleni yapmıştır."[205]

Engels özel mülkiyet rejiminin, serbest ticaretin olumsuz sonuçlarını gösterirken nesnel bir sonucu da gözler önüne serer: Serbest ticaret, insanoğlunun evrensel ilerlemesinde her şeye

[201] F.Engels, a.g.e., s. 357.
[202] F.Engels, a.g.e., s. 357.
[203] F.Engels, a.g.e., s. 358.
[204] F.Engels, a.g.e., s. 359.
[205] F.Engels, a.g.e., s. 359.

rağmen bir halka oluşturur. Özel mülkiyete karşı başlayacak büyük dönüşümün habercisidir. Değişim, "insanoğlunun doğa ile ve kendisi ile uzlaştırılmasına" yol açacaktır.

Engels'in sunduğu çözümün Feuerbach'ın doğacı bakışının etkisini taşıdığı açıktır. Fakat burada önemli ve doğru olan, ekonomik gelişimin özel mülkiyet evresinin insanlığın kurtuluşuna giden yolda, ona yaklaşma yolunda zorunlu bir adım olarak Engels tarafından görülmesidir.

6.4- Değer

Engels ekonomi politik teorisyenlerinin iki temel görüşünü ele alır. Bir malın değerinin ne olduğu konusunda Ricardo ile J.B.Say arasında anlaşmazlık olduğunu belirtir. Ricardo, değeri, bir malın üretimi için gerekli harcamalarla eşitler. Say ise, tersine sadece malın yararlığına bakarak ölçer. Engels, her iki tarafı da eleştirerek, bu iki bakışın tek yanlı olduğunu söyler. Engels'e göre bir malın değeri, hem üretim harcamalarını, hem de yararlığını hesaba katmayı gerektirir. Demek ki Engels, iki ayrı yönü vurgulayan görüşü tek bir görüş altında birleştirir.

"Bir nesnenin değeri, (...) her iki etmeni de içerir. Değer, üretim maliyetlerinin faydalıkla olan ilişkisidir. Değerin ilk uygulanışı, bir şeyin üretip üretilmeyeceği; yani faydalılığın üretim maliyetlerini dengeleyip dengelemediği yolundaki karardır."[206]

Burada Engels, bir malın değeri sorununu doğru biçimde formüle edemez. Engels yaptığı bu "değer" tanımına yaşamının sonuna kadar bağlı kalmayacaktır. Görüşlerini Marx'la birlikte olgunlaştırdığı dönemde bir malın değerini, üretilmesi için toplumsal bakımdan gerekli emek miktarıyla ölçecektir; değerin bilimsel tanımına ulaşacaktır. Değer yasasının, malların üretilmesi için toplumsal olarak zorunlu emek miktarına göre değişimi olduğunu kabul edecektir.

6.5- Emek – Sermaye – Ücret – Toprak

Engels ekonomi politikçilerin "sermayeyi, depolanmış emek" olarak kabul ettiklerine; ama buna rağmen sermayeyi, emekten ayrı, bağımsız bir şeymiş gibi ele aldıklarına dikkat çeker. Bu çelişkiyi şu sözlerle açığa vurur Engels:

"İktisatçı, sermayeyi emekten hâlâ ayırır ve sermayeyi 'depolanmış emek' olarak tanımlaması dışında, bunların birliğini tanımaksızın, bu bölünmeye hâlâ sarılır."[207]

Engels'e göre ekonomi politik taraftarı, üretimde sadece emeğin fiziksel öğesini görür; onun yaratıcılığını, zihinsel öğeyi görmez. Oysa bütün icatlar bu zihinsel öğenin ürünüdür.

Engels, çıkar çatışmalarının aşıldığı akla uygun bir düzende zihinsel öğenin hak ettiği yeri alacağını söyler.

"İktisatçıda görülen çıkar bölüşümünün ötesine geçmiş bulunan ussal bir düzende, zihinsel öğe, elbette üretim öğeleri arasında yer alır."[208]

---

[206] F.Engels, a.g.e., s. 362.
[207] F.Engels, a.g.e., s. 367.
[208] F.Engels, a.g.e., s. 364.

Engels'in özel mülkiyet düzenini aşan toplumu "ussal" ölçüyle tanımlamasında Hegel etkisi olduğunu görmek gerekir. Engels ileri dönemde bu ölçüden de kurtulacaktır.

Emek–sermaye ilişkisinde Engels'in vardığı temel sonuç büyük değer taşır.

"Emek olmaksızın (...) sermaye hiçbir şeydir."[209]

Sonuçta, emeğin üretimde esas etmen olduğuna işaret eden Engels, üretim eylemini ayrıntılardan soyarak iki öğeye indirger.

"Öyleyse, üretimin işler durumda olan iki öğesi vardır: Doğa ve gene fiziksel ve zihinsel olarak etkin olan insan."[210]

* * *

Engels ücretin ne olduğunu ele alır: Özel mülkiyet rejiminde emeğin ürünü, emeğin karşısına ücret olarak çıkar. Böylece emeğin ürünü ondan ayrılır.

Özel mülkiyetin kaldırıldığı bir toplumda bu ayrım ortadan kalkar, emek kendisinin karşılığı haline gelir.

"Özel mülkiyeti kaldırıp atacak olursak, bu doğal olmayan ayrım da ortadan kalkar. Emek kendi kendisinin ödülü haline gelir."[211]

Engels'in bu saptaması, komünizmde (sosyalizmde) "ücretin" olmayacağını söylemenin ilk biçimidir.

* * *

Engels, toprağın insanoğlunun varlığını sürdürebilmek için taşıdığı önemi vurgular. Özel mülkiyet toplumu bunu da alım–satım nesnesine dönüştürmüştür. Bu aynı zamanda insanın kendisini bir alım - satım nesnesine dönüştürülmesi demektir.

"Toprağı bir bezirgânlık nesnesi haline getirmek –biricik şeyimiz, varlığımızın ilk koşulu olan toprağı– kişinin kendisini bir bezirgânlık nesnesi haline getirmek yolunda atılmış son adımdı."[212]

Toprağın tekelleştirilmesini soygunculuk olarak gören Engels, bu soygunculuğun sonucunun bir tarafa zenginlik verirken diğer tarafa yoksulluk verdiğini belirtir. Ne var ki, buradaki haksızlığı anlatırken ahlaki ölçüyü kullanır; toprak sahiplerini ahlaksızlıkla suçlar:

"Bu (...) bir ahlaksızlık olmuştur ve bugün de böyledir. (...) Toprağın birkaç kişi tarafından tekelleştirilmesi, geriye kalanların ise yaşamlarının koşulu olan şeyden yoksun bırakılması."[213]

---

[209] F.Engels, a.g.e., s. 368.
[210] F.Engels, a.g.e., s. 364.
[211] F.Engels, a.g.e., s. 368.
[212] F.Engels, a.g.e., s. 366.
[213] F.Engels, a.g.e., s. 366.

Gerçi Engels, toprak sahiplerine, kapitalistlere yalnızca "ahlaksız" oldukları için karşı değildir. Toplumun kapitalistler ve işçiler olarak bölünmesindeki nesnel yanı da görür. Sermaye ile emek arasındaki karşıtlık bunun kaynağıdır. Kaynak ortadan kalkmadığı sürece bu bölünme artarak, zorunlu olarak sürecektir.

"İnsanoğlunun kapitalistler ve işçiler olarak bölünmesi; öyle bir bölünme ki, her geçen gün daha kesinleşmekte ve göreceğimiz gibi daha da derinleşmek zorunda."[214]

İşte, Engels'in daha 1843 yılında bu gerçeği görebilmiş olması onun üstünlüğüdür.

6.6- Rekabet ve Tekel

Engels özel mülkiyetin ayrılmaz parçasının rekabet olduğunu görür. Rekabet öğesi, özel mülkiyete dayanan toplumu parçalara ayırır. Ayırdığı bütün alanları birbiriyle yarışmaya sokar. Her bir parça kendi özel çıkarı için diğerinin karşısında düşmanca durur ve kendi varlığını korumak, genişletmek için savaşa atılır. Kapitalist kapitaliste, işçi işçiye, kapitalist işçiye, işçi kapitaliste karşı kavga eder.

"Özel mülkiyet herkesi kendi tek başınalığı içinde yalıtladığından (...) bir toprak sahibi bir diğeriyle, bir kapitalist bir diğeriyle, bir işçi bir diğeriyle karşı karşıya gelir."[215]

* * *

Rekabet içinde olan insanlar enerjilerini ve insanlıklarını tüketirler. Başarma, yenme kaygısı her şeyin önüne geçer; yaşam, rekabet uğruna feda edilir. Çalışan sınıf için rekabet, ayakta kalma savaşımıdır; ama insancıl amaçlarını bir kenara atmadan bu savaştan galip çıkamaz.

"Hiçbir işçi, bütün enerjisini çalışmaya vermedikçe, rakipleriyle başa çıkamaz. Enerjisini son haddine kadar harcamaksızın, tüm gerçek insancıl amaçlarını bir yana bırakmaksızın, (...) bu baskı karşısında ayakta kalamaz."[216]

* * *

Serbest rekabet ile tekel arasındaki ilişkiyi araştırır Engels. Vardığı temel sonuç: Tekellerin merkantil sisteme; rekabetin, liberal sisteme ait olduğudur. Rekabet ile tekel birbirinin karşı ucunda durur.

"Rekabetin karşıtı tekeldir. Tekel, merkantilistlerin savaş çığlığı idi; rekabet ise liberal iktisatçıların."[217]

Engels yaptığı bu saptamayla yetinmez. Rekabetin kişisel çıkara dayandığını, kişisel çıkarın da tekel yarattığını söyler. Böylece Engels çok önemli bir noktaya varır: Rekabet ve tekel doğurucu özelliklere sahiptir, birbirini doğurur. Rekabet, tekele dönüşür; tekel, rekabete.

---

[214] F.Engels, a.g.e., s. 369- 370.
[215] F.Engels, a.g.e., s. 369.
[216] F.Engels, a.g.e., s. 373.
[217] F.Engels, a.g.e., s. 369.

"Kısacası, rekabet tekele dönüşür. Öte yandan, tekel, yükselen rekabet dalgasını önleyemez; gerçekte bizzat kendisi rekabeti yaratır."

"Tekel serbest rekabet yaratır; serbest rekabet de tekel yaratır."[218]

Demek ki, hem merkantilist, hem de liberal sistemde rekabet vardır. Birincisinde rekabet sınırlanmışken, ikincisinde açık hale gelir, şiddetlenir. Engels'in söylemek istediği öz düşünce, özel mülkiyetin rekabeti içinde taşıdığıdır. Özel mülkiyet rejimi rekabetsiz ve tekelsiz yapamaz; birbirini üretir.

* * *

Dolaşım aracı olarak paranın üzerinde devletin bir tekel kurmak zorunda olduğunu; yoksa tecimsel (ticari) bunalımın patlak vereceğini belirtir Engels.

"Dolaşım aracı ne zaman bir devlet tekeli olmaktan çıkmışsa, şaşmaz bir biçimde tecimsel bunalım yaratmıştır."[219]

Engels burada devletin para üzerinde kurmak zorunda olduğu tekeli, kontrolü anlatmak ister. Bu düşünceyi yeterli biçimde ortaya seremez; fakat bugünü anlamak isteyen insan için Engels'in düşüncesi günümüzü aydınlatır. Serbest rekabetin (piyasanın) göklere çıkarıldığı, devletin ekonomiden elini ayağını çektiğini ilan ettiği dönemde bile ulusal devletlerin merkez bankaları para üzerindeki tekellerinden vazgeçemezler; merkez bankalarını ortadan kaldıramazlar. Ekonomik bunalım başladığı anda devletler merkez bankalarını devreye sokarlar. Bu anlamıyla aslında serbest rekabet sözü gerçek biçimiyle gerçekleşemez; her zaman yanında tekeli taşır. Engels bu düşünceyi tek bir cümlede özetler ve bu özet bugün için de geçerlidir.

"Günümüz iktisatçıların anahtar sözcüğü olan serbest rekabet, olanaksız bir şeydir."[220]

O halde rekabet ve tekel birbirini tamamlar; ne saf biçimde rekabet, ne de saf biçimde tekel vardır. Tekelleri birbirleri arasındaki rekabet olmadan düşünmek imkânsızdır.

* * *

Engels rekabet içinde ahlaksızlık görür: Rekabet, ahlaksızlığın uç noktasıdır.

"İnsanoğlunun bugüne kadarki koşullarının ahlaksızlığı doruğa ulaşmıştır ve doruk rekabettir.[221]

Engels daha ahlakı sınıfsal bir düzlemde çözümleyecek durumda değildir; o nedenle sanki genel geçerli bir "ahlak" varmış gibi yazar. Engels'in, ahlakı toplumsal koşulların ürünü olarak göreceği dönem henüz gelmemiştir.

Ahlak kategorisinin değerlendirilişini bir yana koyarsak, Engels'in şu noktada haklı olduğunu söyleyebiliriz: Rekabet kendi içinde insandışılığı taşır; çünkü rekabet her zaman iki düşman

[218] F.Engels, a.g.e., s. 381.
[219] F.Engels, a.g.e., s. 381.
[220] F.Engels, a.g.e., s. 380.
[221] F.Engels, a.g.e., s. 369.

taraf gerektirir; düşmanlar ise birbirlerini yok etmek, yenmek için, amaca giden yolda her türlü ikiyüzlülüğü, sahtekârlığı araç olarak kullanırlar. Rekabet ile dayanışma (kardeşlik) iki zıt uçtur.

* * *

Engels rekabet ve tekeli birbirini tetikleyen iki insanlıkdışı şey olarak gördüğünden dolayı ikisinin de ortadan kaldırılmasını ister. Bunun gerçekleşme koşulunu ise özel mülkiyetin toplumdan kaldırılması olarak görür. Ne var ki, daha bilimsel komünizm görüşüne ulaşamadığı için ütopik sosyalizm düzeyi olan Fouriercilikte kalır: Özel mülkiyet ortadan çekildikten sonra, insanlar arasında akla uygun alan içinde kalabilen yarışma ruhunun yeşerebileceğini düşler.

"Öznel rekabet – sermayenin sermayeyle, emeğin emekle, vb. çekişmesi –bu koşullar altında aşılmasından sonra, ait olduğu ussal alan içerisinde kalacak olan ve insan doğasına dayanan yarışma ruhuna (şimdiye değin yalnızca Fourier tarafından kabul edilebilir bir biçimde ortaya konmuş bir kavram) indirgenecektir."[222]

6.7- Özel Mülkiyetin Merkezileşme Yasası

Engels tek parçalı olmayan sermayenin arasındaki rekabetten bu yasayı çıkarır. Rekabet; her sermayenin her sermayeye karşı savaşımını içerir.

Bu demektir ki, rekabetçi savaş içinde gücü yeten sermaye, gücü yetmeyen sermayeyi yutacaktır. Sonuç: Mülkiyetin merkezileşmesidir. Özel mülkiyet varolduğu sürece bu yasadan kaçınılmayacağını haklı olarak düşünür Engels.

"Özel mülkiyetin merkezileşme yasası, bütün öteki yasalar kadar özel mülkiyetin doğasındadır."[223]

Özel mülkiyetin merkezileşmesinin yan sonucu sınıf sahnesinin netleşmesidir; ara, orta "sınıflar" yokoluşa sürüklenir; güçlü olanlar yukarı çıkar, güçsüz olanlar aşağı iner: Bir tarafta özel mülkiyeti merkezileştirmiş sınıf ile diğer tarafta özel mülkiyetten yoksun sınıfı açık olarak saptamak mümkün hale gelir.

"Orta sınıflar; dünya, milyonerler ve yoksullar olarak, büyük toprak sahipleri ve yoksul çiftlik işçileri olarak bölünene dek, giderek artan biçimde yok olmaktadırlar."[224]

* * *

Özel mülkiyetin merkezileşmesini önlemenin tek yolu özel mülkiyeti ortadan kaldırmaktır. Yoksa bu yasa işler; olumsuz sonuçlara varılmasını zorunlu olarak doğurur.

"Toplumsal koşulların toptan bir dönüşümü ile karşıt çıkarlardaki bir kaynaşma ile özel mülkiyetin kaldırılması ile daha önceden kesilmedikçe bu sonuca varılması zorunludur."[225]

---

[222] F.Engels, a.g.e., s. 373.
[223] F.Engels, a.g.e., s. 380.
[224] F.Engels, a.g.e., s. 380.
[225] F.Engels, a.g.e., s. 380.

"Halen birbirleriyle çatışmakta olan çıkarların kaynaşmasıyla, bir yandaki fazla nüfus ile öbür yandaki fazla zenginlik arasındaki çelişki kaybolur."[226]

Engels'in formülünde sorunlu bir nokta vardır: Karşıt çıkarlar nasıl kaynaştırılacaktır? İki temel sınıf arasındaki karşıtlık uzlaşmaz olduğuna göre bu nasıl yapılacaktır?

Soru şudur: Kendisine karşı devrim yapılan bir sınıfla devrim yapan sınıfın çıkarları kaynaştırılabilir mi? Engels'in karşısına bu sorunun dikileceğini ilerde açık olarak göreceğiz ve bu soruyu olgunluk çağında nasıl çözdüğünü de!

6.8- Bunalım ve Devrim

Özel mülkiyetçi toplumda rekabet yasasının işlediğini söyleyen Engels, arz (malı pazara çıkarma) ile talebin (mala gösterilen isteğin) daima birbirini tamamlamaya ve karşılamaya uğraştıklarını; ancak bir türlü çakışamadıklarını belirtir: Çünkü üretim bilinçsiz biçimde (plansız) yapılmaktadır. Böyle bir durumda arz ve talep hesaplanamaz; ikisi arasında dengesizlik ortaya çıkar. Başka bir deyişle, üretim ile tüketim arasında oransızlık meydana gelir.

"Arz (...) talebe hiçbir zaman tekabül etmeksizin, ondan ya çok büyük, ya çok küçüktür; çünkü insanoğlunun bu bilinçsiz durumunda, hiç kimse, arzın ya da talebin ne kadar büyük olduğunu bilmez."[227]

Bu durum üretim anarşisine yol açar. Anarşinin faturası ticari bunalımdır. Engels, ekonomi politiğin, ticari bunalımın gerçek nedeni görmediğine işaret eder. Tecimsel bunalımlar; rekabet yasası, plansız üretim devam ettiği sürece düzenli biçimde kendisini zorunlu olarak tekrarlar.

"Tecimsel bunalımlar, eskiden veba salgınları ne kadar düzenli biçimde geldilerse, o kadar düzenli biçimde gelmişlerdir."[228]

Engels bu ticari bunalımların ortalama olarak beş ya da yedi yılda bir tekrarlandığına dikkat çeker. Bunalımların geliş süreleri konusunda tartışılabilir; fakat 1843'te "özel mülkiyete dayalı üretim" şeklinin sürekli ticari bunalımlara gebe olduğunu görebilmek Engels'in entelektüel çapını gösterir.

Engels'in bunalımın nedeni üretim koşullarının (özel mülkiyetin) içinde görebilmesi teorik bir başarıdır. Şüphesiz ki henüz Engels, kapitalizmin içsel işleyişini tam incelemeden konuşur. Üretimin toplumsal niteliği ile mülk edinmenin özel niteliği arasındaki çelişkinin bunalımın kökünde yattığını açıkça gösteremez. Ne var ki kabaca bile olsa bunalımın nedenini özel mülkiyetin üretim şeklinde araması onun büyüklüğünü gösterir. Bunalımları yok etmenin çaresini üretimin bilinçli biçimde örgütlenmesinde bulan Engels'in şu satırları 1843'te yazabilmesi bunu doğrular:

[226] F.Engels, a.g.e., s. 377.
[227] F.Engels, a.g.e., s. 370.
[228] F.Engels, a.g.e., s. 371.

"Eğer üreticiler, bu durumlarıyla, tüketicilerin ne miktarda gereksinme içinde olduklarını bilselerdi, üretimi düzenleyebilselerdi, üretimi kendi aralarında paylaşsalardı, o zaman rekabet dalgalanmaları ve bunun taşıdığı bunalım eğilimi olanaksız olurdu."[229]

Engels, eğer üretim bu biçimde düzenlenmezse ne olacağını da söyler: Ticari bunalımlar ağırlaşarak sürecektir. Zorunlu olarak toplumu devrime sürükleyecektir.

"Ama üretim yapmaya mevcut bilinçsiz, düşüncesiz biçimde, rastlantıya bağlı olarak devam ettiğiniz sürece, tecimsel bunalımlar da o ölçüde sürecektir; ve her bunalım, bir öncekinden daha evrensel ve dolayısıyla daha kötü olmaya mahkûmdur. (...) Nihayet iktisatçıların felsefelerinde hiçbir zaman hayal dahi edilmemiş bir toplumsal devrime yol açmaya mahkûmdur."[230]

Engels bu devrimin nasıl, kimler tarafından yapılacağı konusunda açık bilgi vermez; fakat görülmesi gereken nokta Engels'in 1843'te özel mülkiyet rejimine karşı devrimi zorunlu görmesidir.

6.9- Malthus'un Teorisi

Robert Malthus'a (1766–1834) göre dünya nüfusunun artma gücü, insanların geçim araçlarını üretme gücünden sınırsız ölçüde büyüktür. Nüfus geometrik oranda (1 + 2 + 4 + 8 vb.) çoğalırken geçim araçları aritmetik oranda (1 + 2 + 3 + 4 + 5 vb.) artar. Geçim araçlarının yeryüzü nüfusuna yetmesi için nüfus kısıtlanmalıdır. Bu nedenle yoksulluk ve sefaletin sonucu olan ölümler doğal karşılanmalıdır; bu durum nüfusun azalmasına hizmet eder. Yoksullara yardım edilmemeli ve ölmemeleri için önlemler alınmamalıdır; çünkü bu, toplumun diğer üyelerine kötülüktür. Geçim araçları herkese yetemez. Engels, Malthus'un bu yanlış görüşlerini özetler:

"Malthus, nüfusun geçim araçları üzerine her zaman baskı yaptığını; (...) nüfusun doğasında bulunan varolan geçim araçlarının ötesinde çoğalma eğiliminin, her türlü sefaletin ve her türlü kötülüğün kaynağı olduğunu öne sürmektedir. Çünkü insanların sayısı pek çok olunca, bunların şu ya da bu yolla ortadan kaldırılmaları gerekir; bunlar ya şiddet yoluyla öldürülmelidirler, ya da açlıktan ölmelidirler."[231]

Engels, Malthus'un hedefinin yoksulların yok edilmesi olduğunu; bu aşağılık teorinin insanlığa ve doğaya küfür anlamına geldiğini belirtir. Geçim araçlarının aritmetik diziyle arttığının kanıtlanamaz olduğunu söyler.

Malthus'un karşısına bilimi çıkarır. Bilimin gelişmesi üretici güçleri geliştirir; yeryüzü nüfusuna yetecek geçim araçlarını üretir. Bilim kendini tüketmeksizin gelişir.

Topraklar verimli biçimde kullanılırsa, ekilmeyen topraklar ekilirse, rekabet ortadan kaldırılıp üretim yeniden düzenlenirse, aşırı nüfus sorunu ortadan kalkar.

"Üretici güçteki en ufak bir artış bile, geçim araçlarında derhal bir artış yaratır."

[229] F.Engels, a.g.e., s. 371.
[230] F.Engels, a.g.e., s. 371- 372.
[231] F.Engels, a.g.e., s. 375.

"Bilim, her geçen gün, doğa güçlerini insanın hizmetine daha çok sokuyor. Bu ölçüsüz üretken kapasite, bilinçli olarak herkesin çıkarı doğrultusunda uygulanacak olsaydı, insanlığın payına düşen emek, kısa zamanda asgariye indirilmiş olurdu."[232]

Burada Engels'in dile getirdiği fikir Malthus'a yanıttan bağımsız olarak defalarca altı çizilmeyi hak eder. Engels bilimin büyük bir üretici güç olduğunu fark etmiştir. Eğer bu üretici güç insanlığın yararına kullanılırsa, çalışma saatleri aşağı çekilebilir. Engels'in 1843'te söylediği bu düşünce günümüzde kendini yeniden doğrular.

"Bilim, geometrik diziyle ilerler. Ve bilimin üstesinden gelemeyeceği ne var ki?"[233]

Bilimin, üretimi insanlık çıkarına çoğaltabileceğini, iş gününü kısaltabileceğini vurgulayan Engels, özel mülkiyet düzeninde böyle olmadığını belirtir. Bilim tarafsız değildir. Rekabetçi toplumda sermayenin, toprak sahiplerinin emeğe karşı savaşımında onların çıkarına uygun biçimde kullanılır.

"Özel mülkiyetin insanı ne denli derin bir aşağılanma içine soktuğunu göstermekle ilgileniyorum.

Sermayenin ve toprağın emeğe karşı savaşımında, bu öğelerden ilk ikisi, emek karşısında bir başka özel üstünlükten daha yararlanırlar– bilimin yardımından; çünkü varolan koşullar içinde, bilim de emeğe karşı yönelmiştir."[234]

* * *

Malthus'un olumsuz teorisinden olumlu bir sonuç çıkarmaya çalışır Engels. Bu iğrenç teori, üretim sürecinin önemli unsuru olan üretici gücün rolünü öne çıkarmıştır ve bu açıdan yararlı olmuştur.

"Malthusçu teori, aynı zamanda, elbette, bizleri çok ileri götüren, çok gerekli bir geçiş aşaması olmuştur. (...)

Dikkatimiz, yeryüzünün ve insanoğlunun üretici gücüne çekilmiştir."[235]

Engels bu teorinin ikinci yararının, özel mülkiyetin, insanı nasıl kullanılacak bir mal gibi gördüğünü gösterdiğini belirtir. Rekabetçi toplum, insanı aşağılayan, onu önemsemeyen bir sistemdir.

"Bu teori sayesinde insanoğlunun en ağır biçimde aşağılanmasını, rekabet koşullarına bağımlılığını görmüş olduk. Bu bize, özel mülkiyetin (...) insanı nasıl bir meta haline getirdiğini, rekabet sisteminin bu yoldan milyonlarca insanı nasıl katlettiğini ve gene de katletmeye devam ettiğini gösterdi."[236]

6.10- Sonuç

[232] F.Engels, a.g.e., s. 374- 377.
[233] F.Engels, a.g.e., s. 379.
[234] F.Engels, a.g.e., s. 382.
[235] F.Engels, a.g.e., s. 378.
[236] F.Engels, a.g.e., s. 378- 379.

Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi'nin en önemli yanı Marksizme maddi temel sağlayan üretim sorunlarına gözünü dikmiş olması ve varolan üretim koşullarını eleştirici biçimde ele almasıdır.

- Üretici gücün üretimdeki başrolünü görebilmesi Engels'in ileri görüşlülüğüdür.

- Ekonomi politiğin zenginliğin bilimi olarak zenginlerin hizmetinde olduğunu, işçileri insandışı yaratıklar gibi gördüğünü açığa çıkarması Engels'in başarısıdır.

- Bu makalenin en zayıf, eksik yanı ekonomi politiği eleştirirken yer yer "ahlak ölçütünü" sınıfsal yandan soyarak kullanmasıdır.

- Engels henüz Feuerbach'ın etkisini üzerinde taşımaktadır. Özel mülkiyete karşı çözüm önerilerinde bu etki açıkça görülür. Feuerbach'ın hümanizmi ve doğacı bakış açısı satır aralarında ortaya çıkar.

- Engels'in, tarihi, ekonomi üzerinden maddeci biçimde ele alması bu makalenin dikkat çekici yanıdır.

- Ticari bunalımlarının zorunlu olarak ortaya çıkışını ve devresel olarak tekrar tekrar geleceğini haber vermiş olması başka bir üstünlüktür.

- Engels'in bu makalesi Marx'ın ekonomiye bakış tarzında devrim yapmış, onun maddeci yolda ilerlemesini hızlandırmıştır.

1844 ELYAZMALARI - EKONOMİ POLİTİK VE FELSEFE (Marx, 1844)

Marx, *1844 Elyazmaları*'nın önsözünde bu çalışmanın amacını özetledikten sonra Feuerbach'ın felsefe tarihi açısından önemine değinir:

"Olumlu insancı ve doğalcı eleştiri ancak Feuerbach ile başlar. Feuerbach'ın yapıtlarının etkisi ne kadar gürültücü ise, o kadar güvenli, derin, geniş ve süreklidir."[237]

Böylece Marx, Feuerbach'tan yararlanacağının haberini vermiş olur.

Önsözde ayrıca okuyucularına Tanrıbilimin (dinin) felsefeye olumsuz etkisini ele alacağı başka bir çalışmanın sözünü verir. Burada önemli olan nokta, Marx'ın, Tanrıbilimini, felsefenin bozulmuş, çürümüş kısmı olarak görmesidir:

"Bir başka olanakta, her zaman felsefenin çürümüş köşesi olmuş olan Tanrıbilimi –felsefenin olumsuz bozulmasını- yani kokuşma sürecini de (...) ayrıntılı biçimde göstereceğim."[238]

7.1- Ekonomi Politik

Marx varolan ekonomi politiğin özel mülkiyetin bilimi olduğunu belirtir. Ekonomi politik özel mülkiyetin zenginleşme bilimidir. Özel çıkar toplumunu temsil eder, savunur. Üretim araçlarına toplumun çoğunluğu sahip olmadığından dolayı ekonomi politik azınlığın mutluluğunu, çoğunluğun mutsuzluğunu hedefler.

"Toplumun mutsuzluğu demek ki ekonomi politiğin ereğidir."[239]

Marx, ekonomi politiği iki temel bileşen üzerinden inceler.

---

[237] Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1993, s. 85.
[238] Karl Marx, a.g.e., s. 87.
[239] Karl Marx, a.g.e., s. 93.

a) İşçi (proleter) b) Sermaye (kapitalist)

Önce işçinin durumunu ele alır: İşçinin meta (mal) durumuna indirgendiğini söyler. İşçinin yaşama talebi, zenginlerin, kapitalistlerin gönlüne bağlanmıştır.

"İşçinin varoluşu başka herhangi bir metanın varoluş durumuna indirgenmiştir."[240]

Toplumdaki işbölümü sonucu işçi, entelektüel ve fizik bakımından bir nesne, maddi bir eklenti düzeyine düşürülür. İnsan durumu açısından da soyut bir etkinliğe ve bir mideye dönüştürülür. İşçinin yaşamı, aşırı çalışma ve zamansız ölümdür. Kapitalist zenginleşirken işçi yoksunlaştığına göre, işçinin yıkımı kendi emeğinin yarattığı zenginliğin ürünüdür.

"Demek ki güncel emeğin özünden doğar sefalet."[241]

Ekonomi politik için işçi insan değil; sadece işçidir, çalışan bir beygirdir. İşin dışındaki işçiyi bir insan olarak göremez ekonomi politik.

"Ekonomi politiğin, proleteri (...) ancak işçi olarak göz önünde tuttuğu kendiliğinden anlaşılır. (...) Onu çalışmadığı zamanda insan olarak düşünemez."[242]

"Ekonomi politik işçiyi ancak iş hayvanı olarak (...) görür."[243]

* * *

Marx, sermayeyi ele alarak onun içeriğini çarpıcı iki cümlede özetler:

"Sermaye, yani başkasının emek ürünlerinin özel mülkiyeti."

"Sermaye biriktirilmiş emektir."[244]

Marx, sermayenin, emeği ve onun yarattığı ürünleri yönettiğini belirtir. Kapitalistin gücünün insanlığından değil, sermayeden geldiğini açıklar. Sermayenin gücü, emeği satın alma gücüdür.

"Kapitalist (...) insanal nitelikleri nedeniyle değil, ama sermaye sahibi olduğu ölçüde, bu güce sahiptir."[245]

Sermaye ile toprak mülkiyeti arasındaki ilişkiye değinir Marx. Kendi başına toprak sadece maddedir. Sermaye ile birleşen toprak, ekonomi politik açısından onu değerli kılar. Genel olarak özel mülkiyet ilkönce toprak mülkiyetinde kendini gösterir:

"Sermaye olmadıkça, toprak mülkiyeti cansız, değersiz bir madde olacaktır."[246]

[240] Karl Marx, a.g.e., s. 89.
[241] Karl Marx, a.g.e., s. 95.
[242] Karl Marx, a.g.e., s. 95.
[243] Karl Marx, a.g.e., s. 97.
[244] Karl Marx, a.g.e., s. 104- 105.
[245] Karl Marx, a.g.e., s. 105.
[246] Karl Marx, a.g.e., s. 160.

"Genel olarak özel mülkiyetin egemenliği toprak mülkiyeti ile başlar, özel mülkiyetin temeli toprak mülkiyetidir."[247]

Toprak sahibi, gelişmemiş özel mülkiyeti temsil eder. Kapitalist ise gelişmiş özel mülkiyeti. Kapitalist, toprak sahibi üzerinde egemenlik kurarak özel mülkiyetin gücünü topluma yayar. Marx'a göre özel mülkiyet ilişkisinin özünü emek ile sermaye arasındaki bağlantı oluşturur:

"Özel mülkiyet ilişkisi, emek, sermaye ve bunların birbirleri ile bağlantısıdır."[248]

Marx bu ilişkinin işçinin sömürülmesi anlamına geldiğini gösterir; ama henüz artı–değer gerçekliğine dayanarak açıklayamaz bu ilişkiyi.

* * *

Toplumun iki temel unsuru olan sermaye ile emek birbirini yenmeye çalışır. Arada kavga vardır. Marx bu gerçeğin farkında olarak yazar:

"Tüm toplumun iki sınıfa, mülk sahipleri sınıfıyla, mülk sahibi olmayan işçi sınıfına bölünmesi gerektiğini gösterdik."[249]

"Birbirlerini karşılıklı olarak dıştalarlar; işçi kapitalisti, kapitalist de işçiyi kendi yokluğu olarak bilir; her biri öbüründen kendi varlığını söküp almaya çalışır.(...)

Karşılıklı düşmanca karşıtlık."[250]

Marx, işçi ile kapitalist arasındaki karşıtlığı "sınıf mücadelesi" ve "proletarya diktatörlüğü" gözlüğüyle ancak ileriki zamanda görebilecektir. Fakat felsefe açısından şu kesindir: Marx artık toplumun içine girmiştir. Kapitalist toplumu çözümledikçe felsefeyi toplumla kaynaştıracak, felsefeyi silah olarak kullanacaktır.

7.2- Ekonomi Politiğin Sonuçları

Adam Smith, Ricardo, Schulz, Bruret vb. ekonomistlerin görüşlerini inceleyerek ve eleştirerek ekonomi politikten ortaya çıkardığı sonuçları özetler Marx:

- Ücret, sermayenin işçiye bıraktığı bir kesintidir, ödündür.

- Ücret, kapitalist ile işçi arasındaki açık savaşım aracıyla belirlenir. Ücret için en düşük oran, işçinin kendisinin ve ailesinin ölmemesini sağlayacak olan miktardır.

"Yani bir hayvan yaşamı ile bağdaşabilen en düşük ücrettir."[251]

[247] Karl Marx, a.g.e., s. 133.
[248] Karl Marx, a.g.e., s. 161.
[249] Karl Marx, a.g.e., s. 139.
[250] Karl Marx, a.g.e., s. 161-162.
[251] Karl Marx, a.g.e., s. 89.

- Sermaye birikimi işbölümünü arttırır. Çalışma yaşamında işbölümünün gelişmesi sonucu, işçi yaptığı işe tek yanlı, mekanik biçimde bağlanır. İşçi bir makine parçasına dönüşür.

"İşbölümü emeğin üretken gücünü arttırırken (...) işçiyi bir makine durumuna düşürecek derecede yoksullaştırır."[252]

- İşçi sınıfı büyüdükçe işçiler arasında rekabet artar.

"Rekabetin yeniden canlanması, işçilerin bir bölümünün açlıktan ölmesi ya da dilenciliğidir."[253]

- Sermayeciler arasında da rekabet vardır; bu rekabet sermayenin birikimini arttırır. Bir ülkede sermayeler çoğalırsa rekabet nedeniyle kâr azalır. Güçsüz sermaye, güçlü olan sermayenin ayakları altında ezilir.

"Sermayeler arttığı ölçüde, rekabet sonucu, bunların kârları azalır. Öyleyse sıkıntıya ilk düşecek olan küçük kapitalisttir."[254]

- Toprak rantı, çiftlik kiracısı ile toprak sahibi arasındaki savaşımla belirlenir.

"Toprak sahibinin çıkarı, çiftlik kiracısının çıkarının doğrudan doğruya karşıtıdır."[255]

- Toprak sahipleri arasındaki rekabet ve sermaye birikimi sonucu bazı toprak sahipleri kapitalistler haline gelir. Zamanla bu gelişim topluma egemen olur; toplum iki temel sınıfa bölünmüş olarak gözükür.

"Son sonuç, demek ki kapitalist ile toprak sahibi arasındaki ayrımın kalkmasıdır; öyle ki genel olarak nüfusun artık sadece iki sınıfı var; işçi sınıfı ile kapitalistler sınıfı."[256]

- İşçi sınıfı ile kapitalist sınıf arasındaki savaşımın sonucu devrimdir. İşçi sınıfının yoksullaşması devrimin barutudur.

"Son olarak, zaten en aza indirgenmiş bulunan ücretin, rekabete karşı koyabilmek için daha da düşürülmesi gerekir. Bu da o zaman zorunlu olarak devrime yol açar."[257]

- Devrim, toprak üzerindeki özel mülkiyeti ortadan kaldırır; toprağı herkesin ortak hizmetine sunar. Toprağa uygulanmış ortaklık, eşitliği gerçekleştirir; toprak meta (mal) olmaktan çıkar.

"Toprağa uygulanmış ortaklık (...) eşitliği ilk o gerçekleştirir. (...) Gerçekte toprak bir alım satım konusu olmaktan çıkar."[258]

---

[252] Karl Marx, a.g.e., s. 94.
[253] Karl Marx, a.g.e., s. 92.
[254] Karl Marx, a.g.e., s. 111.
[255] Karl Marx, a.g.e., s. 129.
[256] Karl Marx, a.g.e., s. 132.
[257] Karl Marx, a.g.e., s. 137.
[258] Karl Marx, a.g.e., s. 135.

- Ulusları bir üretim atelyesi, insanı bir üretim ve tüketim aleti olarak gören Ricardo'yu eleştirir Marx.

"Ricardo için insanlar hiçbir şey, üretim her şeydir."[259]

- Özel mülkiyet sisteminde bireysel çıkar ile toplumsal çıkar uyuşmaz; çelişik haldedir. A.Smith toprak sahibinin çıkarı ile toplum çıkarını özdeşleştirdiği zaman Marx'ın yanıtı şudur:

"Ekonomi politikte, özel mülkiyet rejimi altında, herhangi birinin toplumdan sağlayabileceği çıkar, toplumun ondan sağlayacağı çıkarla tam tersi orantı içindedir."[260]

Marx'ın burjuva ekonomi politik biliminden işçi sınıfı adına çıkardığı saptamaları, ekonomi politiğin eleştirisine giriş olarak okumak gerekir. Şimdilik Marx ekonomi politiğin içine boydan boya dalmamıştır. Bu nedenle Marx'ın ekonomi politik eleştirisi ve sonuçları daha henüz olgun ve derin değildir. *1844 Elyazmaları'*nda önemli olan nokta, Marx'ın ekonomi politiğin eleştirisini gündeme almış olmasıdır. Marx, ekonomi politiğin köklü eleştirisine ileride *Grundrisse* ile başlayacaktır.

7.3- Yabancılaşmış Emek

Marx için yabancılaşmanın anlamı; insanın öz kaynağını unutuşudur, öz denetimi yitirmesidir, yaratıcı eyleminin kaybıdır. İnsanın kendinden ayrılması, kopmasıdır. Kendi eylemi ve emeği üzerinde otoritesini koruyamamasıdır. Kendisini insan olarak göremediği gibi, başka bireyleri de insan olarak görememesidir. Parçası olduğu doğayla insani bir ilişki kuramamasıdır.

Yabancılaşmanın maddi alandaki dört temel görüntüsünü sayar Marx. Ne var ki onları kesin sınırlarla birbirinden ayırmaz; görüntüleri birbirine bağlar. Gerçekten yabancılaşma biçimleri birbirinin içinden çıkar ve birbirlerine dönüşürler.

Marx'a göre dört yabancılaşma görüntüsü şöyledir:

- Emek ürününe yabancılaşma
- Üretim sürecine yabancılaşma
- İnsanın türsel (cinsil) özelliklerine yabancılaşma
- Diğer insanlara yabancılaşma

Emek Ürününe yabancılaşma: Emek ürünü, bir nesne (eşya) içinde somutlanmış emektir. İşçinin ürettiği ürün kendisine değil, başkasına aittir. Kendi emeğinin ürününü, kendinden bir parça olarak göremez işçi. Kendi emeğinin yarattığı ürün üzerinde kendini doğrulayamaz. Emek ürünü, içindeki emekten kopmuş gibi görünür üreticiye. Emek ürünü yabancı bir varlık olarak üreticinin karşısına dikilir.

İşçinin ürettiği nesneye kattığı yaşam, işçinin değil nesnenindir artık. Emek dışsal bir nitelik kazanmış, nesneye geçmiştir; ama nesneyi işçi sahiplenemez. Sahiplenemediği nesne ona

[259] Karl Marx, a.g.e., s. 118.
[260] Karl Marx, a.g.e., s. 129.

düşman gibi bir biçime bürünür. Nesneye koyduğu yaratıcı emek de yitirilmiş bir şey olarak anlam kazanır. Marx der ki:

"İşçi kendi emek ürünü karşısında yabancı bir nesne karşısındaki ile aynı ilişki içindedir. (...) İşçi kendi emeği içinde kendini ne kadar dışlaştırırsa, kendi karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya o kadar erkli duruma gelir. (...)

İşçi yaşamını nesneye koyar. Ama o zaman yaşamı kendisinin değil, nesnenindir. Demek ki bu etkinlik ne kadar büyükse, işçi o kadar nesnesizdir.(...)

İşçinin kendi ürünü içinde yabancılaşması, sadece emeğin bir nesne, dışsal bir varoluş durumuna geldiği anlamına değil, ama emeğin kendi dışında, ondan bağımsız, ona yabancı ve onun karşısında özerk bir erk durumuna gelen bir varlık olarak varolduğu ve nesneye geçirdiği yaşamın, hasım ve yabancı bir yaşam olarak ona karşı çıktığı anlamına gelir."[261]

Marx, işçinin emek ürününe yabancılaşmasını incelerken bir sonuç daha çıkarır: İşçinin, yabancı ürünle ilişkisi aynı zamanda onun doğayla, doğadaki nesnelerle, duyulur dış dünyayla ilişkisidir. Eğer işçi kendi ürününe yabancılaşıyorsa, doğadaki diğer nesnelere de yabancılaşır. Bunun diğer anlamı, insanın üretim sürecinin sonunda doğaya da yabancılaştığıdır. Çünkü insan doğaya, duyulur dış dünyaya dayanarak üretim yapar. Kendi ürünü karşısında yabancılaşmış olan işçi, doğayla yabancılaşmış insan olarak ilişki kurar; doğayı sahiplendikçe geçim araçlarından daha fazla yoksunlaşır:

"İşçi emeği ile dış dünyayı, duyulur doğayı ne kadar çok sahiplenirse, kendini geçim araçlarından (...) o kadar çok yoksunlaştırır.

Marx'ın "doğaya yabancılaşmış insan" kavramı ekolojik sorunlarla uğraşan günümüz dünyası için büyük anlam taşır. Marx, *"Yabancılaşmış emek doğayı (...) yabancılaştırır,"*[262] derken yabancılaşmış insan tarafından doğanın tahrip edileceğinin ipuçlarını verir. Çünkü yabancılaşmış insan doğayı kendinden bir parça, kendinin inorganik gövdesi olarak göremez. Yabancı bir bedeni kullanırcasına ona sahip çıkar, onu fakirleştirir. Doğanın üretim için ona sunduğu malzemeyi (maddeyi) hoyratça kullanır. Sözgelimi, topraklara el koymak için ormanları yok eder. İnsanın özel kötü yaşam koşulları doğayı önemsememeye yol açar.

"Doğaya karşı savsama, çürümüş doğa yaşamının öğesi durumuna gelir."[263]

* * *

Üretim sürecine yabancılaşma: Üretim sürecinin denetleyeni işçi değil, emek ürününe sahip olan başkasıdır (kapitalizmde kapitalisttir).

Çalışma koşullarının nasıl düzenleneceğine çalışan değil başkası karar verir. İşçi üretim sürecinde bir insan olarak özgürce davranamaz; yapacağı her şey başkası tarafından sınırlandırılmıştır. İşçi emeğini gönüllü değil, zorunlu olarak harcar. Ayrıca denetleyici taraf daha kısa zamanda daha çok emek harcatmak için "ince" baskı yöntemleri geliştirir. İşçinin

[261] Karl Marx, a.g.e., s. 141.

[262] Karl Marx, a.g.e., s. 145- 146.
[263] Karl Marx, a.g.e., s. 187.

sinir ve kas sistemi, denetleyen başkasının esiri olarak çalışır; sanki sinir ve kaslar işçiye ait değildir. Üretim sürecinde işçi söz dinleyen bir makine parçası gibi işlev yapar.

Marx, üretim sürecindeki yabancılaşmayı, emek ürününe yabancılaşmanın önceleyeni olarak görür. Emek ürününe yabancılaşma, üretim sürecine yabancılaşmanın sonucudur.

Üretim sürecine yabancılaşan işçi için yaptığı üretim eziyet haline gelir; üretim sevincini yitirir. Üretim sürecinin denetleyeni olan kapitalist tarafından insan değil, sadece *işçi* olarak görüldüğünden dolayı kendini hayvan gibi hisseder, olanak buldukça işten kaçmak ister. O halde üretim etkinliği de ona yabancılaşmıştır. Kendi öz etkinliği, kendi dışındaki yabancı birisinin etkinliği gibi görünür. Zaten bu yabancılaştığı üretim sürecinin sonucunda ortaya çıkan ürün, yabancılaşmış emeği içeren yabancılaştığı bir üründür.

"Yabancılaşma (...) üretim eylemi içinde, üretici etkinliğin kendi içinde de görünür. İşçi eğer üretim eyleminin ta içinde kendi kendine yabancılaşmasaydı, kendi etkinlik ürünü ile yabancı olarak nasıl karşılaşabilirdi? (...) Emek nesnesinin yabancılaşması, emeğin etkinliğinin kendi içinde yabancılaşmanın, yoksunlaşmanın özetinden başka bir şey değildir. (...)

Sonuç olarak işçi, ancak çalışmanın dışında kendi kendisinin yanında olma duygusuna sahiptir. Çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir ve çalıştığı zaman da kendini kendi evinde duymaz. Öyleyse çalışması istemli değil ama istemsizdir, zorlama çalışmadır."[264]

* * *

İnsanın türsel (cinsil) özelliklerine yabancılaşma: Marx önce insanın türsel özelliklerini açıklamaya girişir. İnsan hayvansal dünyadan ayrılıp insan olarak ortaya çıktıktan sonra türsel özelliklere sahip olmuştur. İnsan, hayvansal kökenden kopmuş cinsil bir varlık olarak insan soyunun temsilciliğini kendinde var eder. Hayvan hayatından farklı biçimde türsel özelliklerine uygun olarak insan hayatı ortaya çıkar.

İnsan cinsil hayatını her şeyden önce beslenme, giyinme, konut gibi yaşaması için gerekli en basit ihtiyaçlarını karşılamakla kurmaya başlar. İnsan cinsil hayatını fiziksel ve entelektüel yönden oluştururken bilincini ve yaratıcılığını kullanır. Bunu yaparken de ilk malzemesi Doğa'dır. İnsan doğa olmadan ve doğaya bilinçle müdahale etmeden türsel hayatını kuramaz. Doğa'nın bedeni yoktur; ama doğa insanın bedeni gibi işlev görür. İnsan, doğanın kopmaz bir parçasıdır. Dünya, insanın organik olmayan (inorganik) bedenidir.

Hayvanlar yaşamsal etkinliklerini kendilerinden ayıramazlar; bu etkinliklerini bilinç ve yaratıcılıkla kendilerinin hedefi haline getirmezler. Oysa insanlar yaşamsal etkinliklerini iradelerinin ve bilinçlerinin hedefi haline getirirler. İnsanın türsel yönden hayvandan en önemli farklarından biri bilinçli ve iradeli yaşamıdır. Cinsil bir varlık olarak insan bilinçli, istençli bir varlıktır. İnsanın kendi yaşamı kendisinin konusudur; ama hayvanın değil.

İnsan bilinci ve iradesiyle türsel bir varlık olarak doğadan yararlanarak üretim yapar. Hayvan sadece kendisi ve kendisinden doğanlar için estetik düşünceden yoksun olarak, doğal gereksinmesine göre üretir. Türsel insan ise sadece kendisi için değil, evrensel olarak (diğer insanlar için de) üretir.

[264] Karl Marx, a.g.e., s. 143.

Türsel insan, estetiği dikkate alarak, doğal gereksinmenin üzerine çıkarak, ürettiği şeyle karşı karşıya gelerek üretir. İnsan türsel varlık olarak üretirken doğayı tekrar üretir, onu değiştirip, geliştirir. Cinsil varlık olan insanın bu biçimde (bilinçli, iradeli, amaçlı, evrensel) üretimi onun türsel yaşamını oluşturur. Düşünerek, yaratıcı biçimde yaptığı üretim, insanın türsel dünyasını yaratır; insan kendi elleriyle–beyniyle yarattığı bu dünyanın kendisinin olduğunu hissederek yaşar. Ta ki yabancılaşmış emek ortaya çıkıncaya kadar…

Yabancılaşmış emek oraya çıkmadan önce insan cinsil varlık olarak kendi kendini özgürce gerçekleştirir. Yeteneklerini serbestçe kullanır. Türsel hayatı (insana özgü bilinçli, özgür etkinliği) kendisi için amaçtır. Kendi kendini gerçekleştirerek yaşamak onun amacıdır. Yabancılaşma buna son verir.

İnsan üretim sürecine ve emek ürününe yabancılaşırken türsel özelliklerine de yabancılaşır. Türün her bireyi için türsel yaşam, bireysel yaşam aracı durumuna dönüşür. İnsanın özgül yaşamsal etkinliği, fiziksel varlığı korumakla sınırlanır. İnsanın gözüne kendi yaşamı bir geçim aracı olarak gözükür. Kendini özgürce gerçekleştiremez, yaşamını özgürce yaşayamaz. İnsanın özgür yaşam faaliyeti yabancılaşmış emek altında yalnızca biyolojik yaşama indirgenir; insan yaşama "karnını doyurma aracı" olarak bakar. Yaşamı doğuran yaşam bir amaç değil, araçtır artık.

Özetle Marx'a göre insanın türsel (cinsil) özelliklerine yabancılaşması; insanın özgür yaşam etkinliğinin yitirilişidir. İnsanın insan olarak kendisini kaybetmesidir.

Marx'ın sözleriyle şöyle:

"Yabancılaşmış emek (...) kendi yaşamsal etkinliğini insana yabancılaştırırken, cinsi de yabancılaşır ona; cinsil yaşamı, onun için bireysel yaşam aracı durumuna getirir. (...)
Çünkü ilkin emek (...) fizik varlığı koruma gereksinmesinin bir karşılama aracı olarak görünürler. (...) Yaşamın kendisi bile ancak geçim aracı olarak görünür. (...)

Bilinçli yaşamsal etkinlik insanı, hayvanın yaşamsal etkinliğinden ayırır. (...) Yabancılaşmış emek, ilişkiyi tersine çevirir; öyle ki insan (...) kendi yaşamsal etkinliğini (...) varoluşunun bir aracının ta kendisi durumuna getirir.(...)

Demek ki, yabancılaşmış emek insandan kendi üretim nesnesini çekip alırken, ondan cinsil yaşamını (...) koparıp alır.(...)

İnsanın kendi cinsi üzerinde sahip olduğu bilinç, demek ki yabancılaşma sonucu, cinsil yaşam onun için bir araç durumuna gelecek biçimde dönüşür."[265]

* * *

Diğer insanlara yabancılaşma: Marx şimdiye kadar saydığı üç yabancılaşma biçiminden dördüncü yabancılaşma görüntüsünü çıkarır:

"İnsanın kendi emek ürününe, kendi yaşamsal etkinliğine, kendi cinsil varlığına yabancılaşmasının dolaysız bir sonucu da şudur: İnsan insana yabancılaşmıştır. İnsan kendisinin karşısında iken, onun karşısında olan ötekidir."[266]

[265] Karl Marx, a.g.e., s. 145- 146- 147- 148.
[266] Karl Marx, a.g.e., s. 148.

İnsanın türsel varlığına yabancılaşması, insanın insan olarak kendisine yabancılaşması anlamına gelir. Kendine yabancılaşma ise ancak diğer insanla ilişkisinde tam olarak kendisini gösterir. İnsan diğer insanlarla ilişki içinde yaşar. Kendisini yabancı olarak gören insan, diğer insanları da yabancı görür. Diğer insanlar da onu.

Böylece iki insan arasındaki türsel kardeşlik ilişkisi bozulur; diğeri onun karşısında yabancı (öteki) olarak durur. Marx'ın " insan insana yabancılaşmıştır," önermesi toplumsal ilişkinin her alanında gözükür.

7.4- Kapitalistin Yabancılaşması

Marx, özel olarak üretim sürecinde bu yabancılaşma biçimini incelemeye alır. İşçinin emek ürünü ona yabancılaşmışsa bu ürün onun olmadığı içindir. İnsanın yaşam etkinliğinin sonucu kendine ait değilse başkasına aittir. Üretimi yapan insanla, üretimin sonuçlarına el koyan insan birbirine yabancıdır.

"Eğer emek ürünü işçiye ilişkin değilse, eğer bu ürün işçi karşısında yabancı bir erk ise, bu ancak o ürün işçi dışında bir başka insana ilişkin olduğu için olanaklıdır."[267]

Bu nedenle üretimdeki işçi kendi öz etkinliği karşısında, özgür olmayan bir eylem içinde davranır. Öteki insanın (ürüne el koyan insanın) egemenliği altında üretimini yapar ve kendi emeğinde kendini doğrulayamaz.

Marx, işçinin yabancılaşmasını anlatırken kapitalistin yabancılaşması sorununa değinir. İşçinin kendi yarattığı ürünlerle kurduğu yabancılaşmış ilişkinin, gerçekte servet sahibinin ürünlerle (üretimle) kurduğu ilişkinin bir sonucu olduğunu söyler. Ortaya çıkan özel mülkiyet karşısındaki ikili görünüm doğal olarak hem işçiyi, hem de kapitalisti (işçi olmayanı) içerir. Demek ki Marx'a göre yabancılaşmış emek, birbirini karşılıklı olarak koşullandıran, etkileyen bir tek ve aynı ilişkinin iki çeşit dışavurumudur:

"İşçi-olmayanın, işçi ve emek ile mülkiyet ilişkisini, bu ilişkinin ürünü olarak, zorunlu sonucu olarak gördük. Yabancılaşmış emeğin özetlenmiş maddi dışa vurumu olan özel mülkiyet, her iki ilişkiyi de(...) kapsar."[268]

Burada Marx'ın daha sonradan tersine çevirerek formüle edeceği yabancılaşmış emek–özel mülkiyet ilişkisini bir kenara koyarsak, anlatılmak istenen temel düşünce, kapitalistin (işçi–olmayanın) da işçi gibi yabancılaşmaya uğradığıdır.

Ne var ki Marx, bu iki yabancılaşma çeşidini özdeşleştirmez. İşçi kendi yabancılaşması içinde eziyeti yaşarken, kapitalist kendi yabancılaşmasında rahat biçimde yaşar. İşçinin yaşamında olumsuzluk olarak görünen yabancılaşma, kapitalistin yaşamında olumluluk olarak görünür. Burjuva özel mülkiyet bilimi (ekonomi politik) yabancılaşmış emeğin bu iki görünümünü görmemezlikten gelerek onun gerçek içeriğinin üzerini örter:

[267] Karl Marx, a.g.e., s. 149.
[268] Karl Marx, a.g.e., s. 153.

"Ekonomi politik, işçi (emek) ile üretim arasındaki dolaysız ilişkiyi gözönünde tutmaması sonucu, emeğin özündeki yabancılaşmayı gizler. Gerçi emek zenginler için tansıklar (harikalar) ama işçi için yoksulluk üretir. Saraylar, ama işçi için inler üretir."[269]

Kapitalist, üretimde aldığı bu konumdan dolayı (üretiminin dışında kaldığından dolayı) ta başından yabancılaşmış durumdadır. Kendisinin yaratmadığı ürünlere bir yabancı olarak bakar ve el koyar. İşçi yabancılaşmış emek sonucu nasıl ki kendi ürünüyle insani ilişki içinde değilse, kapitalist de değildir.

Kapitalist, ürünü yabancı biçimde sahiplenirken insani yandan yoksunlaştığını gösterir. İşçi için pratik yoksunlaşma, kapitalist için teorik yoksunlaşma durumudur. Yabancılaşmış emeğin yükünü işçi taşırken, kapitalist, yoksunlaşması içinde zevkini taşır. Kapitalist, yabancılaşmasının insalıkdışı sonuçlarını işçi üzerinde uygular.

"İlkin işçide yoksunlaşma, yabancılaşma etkinliği olarak görünen şeyin, işçi–olmayanda yoksunlaşma, yabancılaşma durumu olarak göründüğüne dikkat etmek gerekir.

İkinci olarak işçinin üretimdeki ve kendi ürünü karşısındaki gerçek pratik davranışının (ruhsal durum olarak), onun karşısına çıkan işçi–olmayanda kuramsal davranış olarak göründüğüne dikkat etmek gerekir.

Üçüncüsü işçinin kendi kendisine karşı yaptığı her şeyi, işçi–olmayan işçiye karşı yapar, ama işçiye karşı yaptığı şeyleri kendisine karşı yapmaz."[270]

Marx, yabancılaşmanın iki boyutunu ve sonuçta ortaya çıkan görüntüyü, kapitalizmde egemenlik sürdüren kapitalistin insanlıkdışı egemenliğine bağlar:

"Yabancılaşma, benim geçim araçlarımın bir başkasına ilişkin (ait) olmasında, benim isteğim olan şeyin bir başkasının erişilmez mülkiyetinde olmasında olduğu kadar, her şeyin kendi kendinden başka olmasında, etkinliğimin başka şey olmasında, son olarak –ve bu kapitalizm için de doğrudur- egemenlik sürenin eninde sonunda insanlıkdışı erklik olmasında da görünür."[271]

7.5- Yabancılaşmış Emek – Özel Mülkiyet İlişkisi

Marx, yabancılaşmış emek ile özel mülkiyetin aralarındaki ilişkiyi araştırmaya girişir. İkisi arasında kopmaz bir bağlantı vardır; ama sorun, özel mülkiyetin mi yabancı emeği öncelediği, yoksa yabancı emeğin mi özel mülkiyeti öncelediği sorunudur. Başka bir deyişle soru şöyle sorulabilir: Özel mülkiyet mi yabancılaşmış emeği doğurur, yabancılaşmış emek mi özel mülkiyeti doğurur?

Marx kendi çözümlemesinde, yabancılaşmış emeği, özel mülkiyetin hareketinden bir sonuç olarak çıkardığını kabul eder önce.

[269] Karl Marx, a.g.e., s. 142.
[270] Karl Marx, a.g.e., s. 153.
[271] Karl Marx, a.g.e., s. 195.

"Gerçi yabancılaşmış emek (yabancılaşmış yaşam) kavramını ekonomi politikten özel mülkiyetin hareketi sonucu olarak çıkardık."[272]

Marx bu noktada kalmaz, özel mülkiyetin aslında yabancılaşmış emeğin sonucu olduğunu söyler:

"Özel mülkiyet her ne kadar yabancılaşmış emeğin kanıtı, nedeni olarak görünürse de, daha çok bunun bir sonucu olarak ortaya çıkar."[273]

Demek ki Marx'a göre yabancılaşmış emek bir neden, özel mülkiyet bir sonuçtur. Marx der ki:

"Özel mülkiyet demek ki yabancılaşmış emeğin, işçinin doğa ve kendisiyle dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu zorunlu vargısıdır. Öyleyse özel mülkiyet, yabancılaşmış emek (...) kavramının çözümlenmesinden çıkar."[274]

Kısacası Marx, şimdilik yabancılaşmış emeğin özel mülkiyeti doğurduğu kanısındadır. Marx bu görüşünü ileri bir tarihte değiştirecek; yabancılaşmış emeğin, özel mülkiyetin sonucu olduğunu söyleyecektir.

Gerçi Marx sonuç ile nedenin tarihsel süreçte yer değiştirdiğinin farkındadır. Özel mülkiyeti doğuran yabancılaşmış emeğin, özel mülkiyetin doruk noktasında yabancılaşmış emeği yeniden üretip doğurduğuna işaret eder.

"Özel mülkiyete özgü bu giz, yani bir yandan yabancılaşmış emeğin ürünü ve öte andan emeğin kendi aracılığıyla yabancılaştığı araç olması, bu yabancılaşmanın gerçekleşmesi olması, kendini ancak özel mülkiyetin gelişmesinin doruk noktasında yeniden gösterir."[275]

Üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin olduğu her yerde yabancılaşmış emek vardır. Yabancılaşmış emeğin olduğu yerde ise özel mülkiyet vardır. Ne var ki, yabancılaşmış emeğin anası özel mülkiyettir.

7.6- Ücret – Yabancılaşmış Emek

Marx, ücretin niteliğini yabancılaşmış emek kavramı üzerinden açıklar.

Marx'a göre ücret: Emeğin yabancılaşmasının sonucudur. Ücret içinde emek, ücret köleliği olarak görünür. Ücret ile özel mülkiyet arasında özdeşlik kuran Marx der ki:

"Sonuç olarak ücret ile özel mülkiyetin özdeş olduklarını da görüyoruz; çünkü ücret,(...) emeğin yabancılaşmasının zorunlu bir sonucundan başka bir şey değildir."[276]

Marx, ücret –yabancılaşmış emek– özel mülkiyet ilişkisinde, ücretin yabancılaşmış emeğin sonucu olduğuna ve yabancılaşmış emeğin de özel mülkiyetin nedeni olduğuna işaret eder:

---

[272] Karl Marx, a.g.e., s. 150.
[273] Karl Marx, a.g.e., s. 150.
[274] Karl Marx, a.g.e., s. 150.
[275] Karl Marx, a.g.e., s. 150- 151.
[276] Karl Marx, a.g.e., s. 151.

"Ücret, yabancılaşmış emeğin dolaysız bir sonucu ve yabancılaşmış emek de özel mülkiyetin dolaysız nedenidir."[277]

Görüldüğü üzere Marx henüz ücreti, artı-değer ile ilişkilendiremez. Ücret ile özel mülkiyeti özdeş kılarken, özel mülkiyeti yabancılaşmış emek kavramı içinden çıkarır. Burada da daha önce belirttiğimiz gibi yabancılaşmış emeğe, özel mülkiyet karşısında tanınan öncelik vardır. Marx daha sonra önceliği özel mülkiyete vererek formülünü değiştirecektir.

Parantez açıp bir noktayı not edelim: Özel mülkiyet ile ücreti özdeş gören Marx'ın bu düşüncesinin altında gizli kalmış dâhiyane başka bir düşünce yatar. Ücret, eğer özel mülkiyete ait bir olguysa, özel mülkiyetin kaldırıldığı bir toplumda ücret olmayacaktır. Ücret parasal bir ödemedir. Marx, üretim araçlarında özel mülkiyetin olmadığı bir toplumda (komünizmde) ücretsel (parasal) bir ödemenin olamayacağını daha şimdiden söylemiş olmaktadır. İlerde bu düşünceyi daha açık olarak karşımızda bulacağız.

* * *

Marx, ücret yükselmesinin anlamı üzerinde durarak bunun emeğe ve işçiye niteliksel bir yenilik getirmediğini, yabancılaşmış emeği ve yabancılaşmış işçiyi aynen koruduğunu vurgular:

"Zorla ücret yükselmesi (...) kölelere daha iyi bir emek karşılığı ödenmesinden başka bir şey olamaz ve işçi için de, emek için de kendi yerlerini ve insanal saygınlıklarını sağlayamaz."[278]

7.7- Dinsel Yabancılaşma

Marx, yabancılaşmayı din açısından da inceler. Yabancılaşmanın dört görüntüsü ekonomideki, gerçek yaşamdaki biçimlerdir. Yaşamın maddi alanını kapsar. Maddi alandan bilince yansıyan düşünsel yabancılaşma ise dinde, hukukta, ahlakta kendini gösterir.

Marx, düşünsel yabancılaşmanın bir bölümü olan dinsel yabancılaşmayı özel olarak ele alır. Dinsel yabancılaşma diğer düşünsel yabancılaşma biçimleri gibi bilinç alanında, zihinde (ruhsal dünyada), vicdanda ortaya çıkar. Marx der ki:

"Dinsel yabancılaşma, dinsel yabancılaşma olarak, ancak bilinç alanında, ancak insanın vicdanında olur."[279]

Düşünce ve duygularda varoluşa kavuşan dinsel yabancılaşma, insanın kendi bilincinin yerine geçen yabancılaşmış bilinçtir. Ya da bilincin yabancılaşmış halidir.

"Eğer ben dinin insanın yabancılaşmış kendi bilinci olduğunu biliyorsam, din olarak dinde doğrulamasını bulan şeyin benim kendimin bilinci değil, ama benim yabancılaşmış kendimin bilinci olduğunu da biliyorum demektir."[280]

---

[277] Karl Marx, a.g.e., s. 151.
[278] Karl Marx, a.g.e., s. 151.
[279] Karl Marx, a.g.e., s. 173.
[280] Karl Marx, a.g.e., s. 229.

Marx, dinsel yabancılaşmanın içeriğini yabancılaşmış işçinin kendi ürünü ile ilişkisi üzerinden örnekler. Nasıl ki işçinin kendi emek ürünü olan yabancı bir nesne karşısındaki durumu neyse, kendi düşünsel yaratımı olan Tanrı karşısında da durumu aynıdır. İşçi kendi öz emeğinden ne kadar koparsa (yabancılaşırsa) yarattığı yabancı ürün karşısında o kadar güçsüz duruma gelir. Yabancı dünya büyüdükçe kendi dünyası küçülür. Tanrı, insanın yarattığı yabancılaşmış güçtür. Bu güç ne kadar büyükse, insan o kadar küçüktür.

"Bu dinde de böyledir. İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendinde o kadar az şey kalır."[281]

7.8- İnsanlığın Kurtuluşu ile İşçinin Kurtuluşu Arasındaki İlişki

Yabancılaşmayı toplumun her hücresinde gören Marx, bu yabancılaşmadan kurtuluşun başlangıcına işçinin kurtuluşunu koyar. Yabancılaşmış emeğin olumsuz sonuçlarını asıl yaşayanlar işçilerdir. Kapitalist de yabancılaşmıştır; ama o bu yabancılaşma içinde kendini olumlayarak doğrular. İşçilerin yabancılaşmadan kurtuluşu toplumun yabancılaşmadan kurtuluşu anlamına gelir. Yabancılaşmanın bir tarafının yok edilmesi, diğer tarafın yok edilmesini gerektirir ve varsayar. İşçinin özel mülkiyeti ortadan kaldırması (yabancılaşmayı yok etmesi) tüm insanlığın kurtuluşunu içerir:

"Yabancılaşmış emeğin özel mülkiyet ile bu ilişkisinden, ayrıca toplumun özel mülkiyetten vb., kölelikten kurtuluşunun, sadece işçilerin kurtuluşu söz konusu olduğu için değil, ama bu kurtuluş insanın evrensel kurtuluşunu içerdiği için, kendini işçilerin kurtuluşu siyasal biçim altında dile getirdiği sonucu da çıkar; insanın tüm köleliği işçinin üretim ile ilişkisinde içerildiği ve bütün kölelik ilişkileri bu ilişkinin çeşit ve sonuçlarından başka şey olmadığı için, insanlığın evrensel kurtuluşu, işçilerin kurtuluşu içine konmuştur."[282]

7.9- İnsanlığını Yitirmiş İnsan

Marx, yabancılaşan insanın insan konumundan çıktığını, insanal–olmayan bir nesneye dönüştüğünü özellikle belirtir. Sermaye–emek ilişkisi insanlığı yitirme ilişkisidir; "insan" elbisesini taşıyan, ama gerçekte insani yanlarını kaybetmiş varlığı ortaya çıkarır:

"İşçinin kişiliğinde demek ki sermayenin kendini iyiden iyiye yitirmiş insan olduğu olgusu öznel olarak gerçekleşir, sermayede emeğin kendini iyiden iyiye yitirmiş insan olduğu olgusunun nesnel olarak gerçekleşmesi gibi."[283]

Marx'ın burada insanın ortadan kayboluşunu çift taraflı ele aldığına dikkat etmek gerekir. Sermaye, emeği insanlık dünyasından dışarıya atarken kendini de bu dünyanın dışına çıkarır. İşçi sermayeyi üretirken, sermaye de işçiyi üretir; ama bir meta (mal) olarak. Meta haline gelmiş işçi yabancılaşmış üretimin yabancılaşmış ürünüdür. İnsan olarak değil, bir nesne olarak vardır artık. Hem fiziksel açıdan, hem entelektüel açıdan insanlığından uzaklaşmıştır. Marx bu insanı, "insanal meta" olarak adlandırır:

[281] Karl Marx, a.g.e., s. 141.
[282] Karl Marx, a.g.e., s. 151- 152.
[283] Karl Marx, a.g.e., s. 154.

"Üretim, insanı sadece meta, insanal meta, meta olarak belirlenmiş insan olarak yaratmakla kalmaz, onu bu tanım uyarınca, fizik bakımdan olduğu kadar entelektüel bakımdan da insanlıktan uzaklaştırılmış bir varlık olarak da üretir."[284]

Demek ki işçi yabancılaşmış emek sürecinde mutlak hiçliğini, insanlıktan çıkışını üreterek kendini "soyut insan" durumuna getirir:

"Emekçi olarak tasarlanmış insanın soyut varoluşudur bu."[285]

Marx, "soyut insan" olarak tanımladığı insanı, "hayalete indirgenmiş insan" olarak da adlandırır. Ekonomi politik bu insanı özel mülkiyetin içine koyarak inceler. Böylece insanlığından uzaklaşmış insanı, bir nesneye dönüşmüş insanı ele almış olur.

"Ekonomi politik (...) insanın yadsınmasını tutarlı biçimde tamamlamaktan başka bir şey yapmaz."[286]

7.10- Özel Mülkiyetin ve Sahip Olmanın Etkileri

Marx, özel mülkiyetin insanın duygu ve düşünceleri üzerinde yarattığı olumsuzluklara değinir. Bunlardan en önemlisi özel mülkiyetin, insanda bir sahip olma duygusu geliştirdiğidir. Sahip olmaya teslim olan insan etrafındaki her şeyi kendine sahip kılmadan onu kendinden bir parça olarak göremez. Sahip olmaya kapılmanın temelini özel mülkiyet oluşturur:

"Özel mülkiyet bizi öylesine alıklaştırmış ve sınırlı kılmıştır ki, bir nesne ancak ona malik olduğumuz, demek ki (o nesne) bizim için sermaye olarak varolduğu, ya da bizim tarafımızdan dolayımsız sahip olunduğu, yenildiği, içildiği, giyildiği, içinde oturulduğu vb., kısacası bizim tarafımızdan kullanıldığı zaman bizimdir."[287]

Özel mülkiyet düzeninin yeni gereksinmeler yaratarak insanları karşılıklı özveriye, birbirini kullanmaya yol açtığını vurgulayan Marx, bencil isteklerin doyumunun kişinin temel amacı haline geldiğini belirtir.

Özel mülkiyet nesneler dünyasını çoğaltır, ama her yeni nesne karşısında insan yabancılaştığı için yabancılaşmış dünya büyür. Bu yabancılaşmış dünyanın büyümesi, insani dünyanın küçülmesi anlamına gelir:

"Özel mülkiyet çerçevesinde şeyler ters bir anlam kazanırlar. Her insan öteki için, onu yeni bir özveriye zorlamak, yeni bir bağımlılık içine sokmak ve yeni bir yararlanma ve bunun sonucu iktisadi yıkım biçimine götürmek üzere, yeni bir gereksinme yaratmaya çalışır. Herkes onda kendi bencil gereksinmesinin doyumunu bulmak için, öteki insanları egemenlik altına alan yabancı bir özsel güç yaratma ardında koşar. Nesneler yığınıyla birlikte, demek ki yabancı varlıkların insanın uyruğu bulunduğu egemenliği de büyür ve her yeni ürün, bu karşılıklı aldatma ve soygunu daha da pekiştirir. İnsan insan olarak bir o kadar yoksullaşır."[288]

---

[284] Karl Marx, a.g.e., s. 156.
[285] Karl Marx, a.g.e., s. 156.
[286] Karl Marx, a.g.e., s. 164.
[287] Karl Marx, a.g.e., s. 176.
[288] Karl Marx, a.g.e., s. 185- 186.

Özel mülkiyet yabancılaşmış dünya içinde yaşayan olağan insanı düzenbazlıkla para kazanmaya, komşusunu, arkadaşını, dostunu kandırmaya iter. Dinsel olarak "kardeş" olduğunu söylediği diğer insan karşısında ikiyüzlü kılar. Her ürün onun için diğer insanı tuzağa düşüreceği yemdir.

"Her gereksinme, komşuya en sevimli biçimde yaklaşmak ve ona şöyle demek için fırsattır: Sevgili dostum, senin için zorunlu şeyleri sana vereceğim; ama (...) ben sana bir zevk sağlarken seni kazıklayacağım."[289]

* * *

Ekonomi politik, özel mülkiyetin ve sahip olmayı artırmanın yanında yerini alır. Ekonomi politiğin sözcüsü olan iktisatçı, özel mülkiyeti güçlendirmenin aracı olan para biriktirmeyi savunur, önerir. İnsani istekler bir yana itilmeli, özel mülkiyet, para biriktirilmelidir. İşçi için bunun anlamı yaşamdan vazgeçmeye özdeştir. İşçinin en doğal insani gereksinmelerinden vazgeçmesi, insani olarak onu daha fazla yoksunlaştırır, onun yabancılaşmış hayatını büyütür. Maddi yaşamı biriktirme arzusu, manevi yaşamı küçültür:

"Ekonomi politik, bu zenginlikler bilimi, öyleyse aynı zamanda vazgeçme, yoksunluklar, esirgeme bilimidir. (...)

Kendinden vazgeçme, onun baş savıdır. Ne kadar az yer, ne kadar az içer, ne kadar az kitap satın alır, tiyatroya, baloya, meyhaneye ne kadar az gider, ne kadar az düşünür, sever, kuram kurar, ne kadar az şarkı söyler, konuşur, kılıç oynarsan, vb., o kadar çok biriktirir, (...) hazineni, sermayeni, o kadar çok artırırsın. Sen ne kadar azsan, yaşamını ne kadar az belirtirsen, o kadar çoğa sahip olursun, yabancılaşmış yaşamın o kadar büyür, yabancılaşmış varlığından o kadar biriktirirsin."[290]

Ekonomi politik sadece maddi dünyada biriktirmeyi savunmaz; insanın manevi dünyasında da biriktirmeyi önerir. İnsan az sevmeli, az acımalı, az güvenmeli, sonuçta kendini korumalıdır:

"Ve sen eğer kendini iktisadın öğrettiklerine uydurmak istiyor, yanılsama içine düşmek istemiyorsan, sadece yemek vb. gibi dolayımsız duyularında tutumlu olmamakla kalmamalı, kendini (...) acımak, güvenmek vb. gibi şeylerden de esirgemelisin."[291]

Marx'a göre sonuç nedir? İnsani tutkular, sahip olmacı istekler altında eritilir. İşçi yalnızca sahip olmak için yaşayan, ama insani hayatını yaşayamayan bir varlığa döndürülür; işçinin ihtiyacı onun ölmeyeceği kadar gereksinmeyle sınırlandırılır:

"*Demek ki işçi, tam yaşamak isteyecek kadarına sahip olmalı ve sadece sahip olmak için yaşamayı istemelidir."*[292]

* * *

[289] Karl Marx, a.g.e., s. 186.

[290] Karl Marx, a.g.e., s. 188- 189.
[291] Karl Marx, a.g.e., s. 190.
[292] Karl Marx, a.g.e., s. 185.

Marx için sahip olmacı insanın, özel mülkiyet (yabancılaşma) sayesinde ortaya çıkışı, aynı zamanda beş duyusu, tinsel duyuları (sevgisi, istekleri, ruhsal dünyası vb.) bozulmuş insanın ortaya çıkışı anlamına gelir.

Özel mülkiyet insanın gereksinme ve zevklerini bencilleştirir, bunları toplumsal yanından koparır, insanlıkdışı hale getirir. Yabancılaşmış, bencilleşmiş göz, karşıdakini insan olarak göremez, kendi sahip olmacı isteklerine hizmet edecek bir araç olarak görür. Doğadaki her şeyi, maddeyi, nesneyi, güzelliği, bu özel çıkarcı gözle görür. Tecimsel değer, yani bir malın değişim değeri, bütün güzelliklerin üzerini örter. Sözgelimi sahip olmacı bir göz; elmasının güzelliğini göremez, onun parasal değeriyle (değişim değeriyle) ilgilenir.

"Herkes bilir ki insanal göz, insanal–olmayan, kaba gözden başka türlü görür; insanal kulak, kaba kulaktan başka türlü işitir. (...)

Açlıktan ölen insan için yiyeceğin insanal biçimi değil, ama sadece yiyecek olarak soyut varlığı vardır. (...)

Kaygı ve yoksulluk içindeki adam en güzel oyun karşısında bile duyusuzdur. Maden tecimi yapan biri madenin güzelliği ya da kendine özgü doğasını değil, ama sadece tecimsel değeri görür; madenbilimsel duyusu yoktur onun."[293]

Marx'a göre özel mülkiyet – yabancılaşma – insani duyuları yok ederek onun yerine sahip olma (malik olma) duyusunu geçirmiştir. Sahip olma duyusu, insan olmayan insanın (meta insanın, hayalet insanın) tarih sahnesine çıkışını sağlamıştır. Sahip olmacılık, insani duyuların hepsinin (beş duyunun ve tinsel duyuların) insana yabancılaşmasıdır. Nesnenin anlamı ile ona karşılık düşen duyunun arasındaki ilişkinin bozulmasıdır.

"Bütün bu fizik ve entelektüel duyular yerine, demek ki, bütün bu duyuların yalın yabancılaşması, malik olma duyusu belirmiştir."[294]

"Duyularımın hiçbiri, sadece insanal yönü altında değil, ama insanlıkdışı yani hayvanaldan da beter yönü altında bile yoktur artık."[295]

7.11- İşbölümü – Değişim – Yabancılaşma İlişkisi

Yabancılaşmış emeğin (özel mülkiyetin) ortaya çıkışı, toplumda işbölümünün de ortaya çıkışıdır. Toplumun emek ile sermaye arasındaki bölünüşü bir işbölümüdür. Ama bu ilişki yabancılaşmış emeği (özel mülkiyeti) gerektirir. Marx toplumsal işbölümünü, emeğin yabancılaştığını gösteren bir ayna olarak ele alır. İşbölümü, insanın üretim etkinliğinin yabancılaşmış biçimde ortaya konuluşudur.

"İşbölümü, emeğin toplumsal özlüğünün, yabancılaşma çerçevesi içindeki iktisadi dışavurumudur. (...)

[293] Karl Marx, a.g.e., s. 177- 175.
[294] Karl Marx, a.g.e., s. 176.
[295] Karl Marx, a.g.e., s. 187.

İşbölümünün kendisi insanal etkinliği (...) yabancılaşmış bir biçimde koyma olgusundan başka bir şey değildir."[296]

* * *

İşbölümü için geçerli olan açıklama, toplumdaki ticaret–değişim için de geçerlidir. Değişim (alım-satım) da işbölümü gibi yabancılaşmanın dışa vurumudur. İşbölümü ve değişimin dayandıkları temel özel mülkiyettir, yabancılaşmadır. İşbölümü ve değişim, özel mülkiyetin biçimleridir.

"İşbölümü ve değişimin incelenmesi son derece yararlıdır, çünkü bunlar (...) insan etkinliği ve özsel gücünün gözle görülürcesine yabancılaşmış dışavurumudur."[297]

Marx'ın bu doğru düşüncesinden başka bir sonuç daha çıkar: Değişim-ticaret, yabancılaşmış bir toplumun göstergeleridir. Yabancılaşmanın silindiği bir toplumda (komünizmde) değişim-ticaret yer almayacaktır.

7.12- Burjuva Toplumunda Para

Marx, önce burjuva toplumunun genel görünüşünü özetler. Bu toplum, insanları sınıf kimliklerinden soyarak *birey* olarak ele alır. O bireyler ki, birbirleri için ihtiyaç (kullanım) bakımından *araç* durumuna gelmişlerdir. Bireylerin isimleri "insan"dır; ama aralarındaki ilişki insanca değildir; biri diğeri için ancak "öteki" olarak vardır. Özel mülkiyet ve yabancılaşmanın doğal sonucudur bu! Ekonomi politik (onun iktisatçısı) insandan bahsettiği yerde aslında insan olmayan (meta insan) bireyden söz eder.

"Toplum (...) birbirleri için bir araç durumuna geldikleri ölçüde, ötekinin orada ancak onun için bulunduğu gibi onun da orada ancak öteki için bulunduğu burjuva toplumdur. İktisatçı (...) her şeyi insana, yani onu kapitalist ya da işçi olarak alıkoymak üzere tüm belirlenimden soyduğu bireye indirger."[298]

* * *

Marx, burjuva toplumda paranın işlevlerini betimlemeye geçer:

- Para bir nesnedir.
- Her şeyi satın-alma niteliğine sahiptir. (Her şeye sahip olmaya yeteneklidir.)
- Elde etmeyi (tasarrufu) içinde taşır.
- Evrensel, sonsuz iktidar olarak görünür.
- İnsanın yaşamı ile geçim aracı arasında araçtır.
- Dolayısıyla insan ile insan arasında bir araçtır; para, "öteki" insandır.

"Demek ki para, her şeyi satın-alma niteliğine sahip olarak, tüm nesneleri sahiplenme niteliğine sahip olarak, üstün eldecilik (tasarruf) olarak nesnedir. Öyleyse sonsuz erk olarak görünür. Para, gereksinme ile nesne arasında, aracıdır. (...) O benim için öteki insandır."[299]

---

[296] Karl Marx, a.g.e., s. 198.
[297] Karl Marx, a.g.e., s. 203.
[298] Karl Marx, a.g.e., s. 198.
[299] Karl Marx, a.g.e., s. 206.

Marx, burjuva toplumda paranın gücüyle, insanın gücünün özdeş olduğunun altını çizer. Böylece paranın nitelikleri ile insanın nitelikleri eşitlenir. İnsanın ne olduğu, kendi nitelikleri üzerinden değil, paranın üzerinden belirlenir.

Para, insanın tüm kusurlarının, zayıflıklarının, olumsuzluklarının üzerini kaplar, onları tersine çevirir: Çirkini güzel, özürlüyü özürsüz, namussuzu namuslu, vicdansızı vicdanlı, beyinsizi beyinli yapar. O, toplumun hem birleştirici, hem de parçalayıcı aracıdır.

"Paranın gücü ne kadar büyükse, benim gücüm de o kadar büyüktür. (...) Ne olduğum ve ne olabileceğim demek ki hiç de benim bireyselliğim tarafından belirlenmemiştir. Ben çirkinim, ama en güzel kadını satın alabilirim. Demek ki ben çirkin değilim; çünkü çirkinliğin etkisi, itici gücü para tarafından yok edilmiştir. (...)

İnsan olarak yapamadığım şeyi, demek ki benim tüm özsel birey yeteneklerimin yapamadıkları şeyi, para aracılığıyla yapabilirim. Demek ki para, bu özsel güçlerden her birini aslında olmadığı bir şey durumuna getirir; yani onu kendi karşıtı yapar."[300]

"Sadakati sadakatsizlik, sevgiyi nefret, nefreti sevgi, erdemi kusur, kusuru erdem, uşağı efendi, efendiyi uşak, aptallığı akıllılık, akıllılığı aptallık durumuna dönüştürür."[301]

* * *

Para, insanın ihtiyacı ile ihtiyaç olan şey arasında orta terim (araç) işlevini gördüğüne göre, yabancılaşmış nesne için geçerli olan şey para için de geçerlidir. Para, yabancılaşmış nesnenin yerine konabilen bir nesnedir. Yani o da insanın karşısında yabancılaşmış bir güç olarak durur. Bütün yabancılaşmış nesneleri satın alabildiği için onlardan daha büyük, en güçlü yabancılaşmış nesne olarak insanın karşısında yerini alır. Para, Tanrı gibidir. Tanrı'nın işlevi neyse, paranın gördüğü işlev odur. İnsan kutsal biçimde yarattığı yabancı güç olan Tanrı'ya taptığı gibi, maddi dünyasında yarattığı yabancılaşmış bir güç olan paraya da tapar.

"Paranın tüm insanal ve doğal nitelikleri bozup karıştırması – Tanrısal güç – onun, insanların yabancılaşmış, yabancılaştıran (...) özünde içerilmiştir. İnsanlığın yabancılaşmış erkliğidir o."[302]

* * *

İnsan tutkulu, istekli, talepleri olan bir varlıktır. Marx, burjuva toplumda insanın gerçek talebi ile gerçekdışı talebi arasında bir ayrım yapar. Gerçek talep, karşılanabilen gereksinmeye denk düşer. Gerçekdışı talep ise karşılanamayacak gereksinmeyle özdeştir. Gerçek talebin gerçekliğini (gerçekleşebilmesini) para sağlar. Gerçekdışı talepse parası olmayan insanın isteğidir; sadece arı (saf) bir tasarımdır.

Marx, felsefi dala atlayarak iki talep arasındaki farklılığı, "varlık ile düşünce" arasındaki farklılık olarak açıklar. Gerçek talep, varlığa (maddi şeye, varolan şeye) dayanır, somuttur. Diğeri ise düşünceye (tasarıma) dayanır, soyuttur.

[300] Karl Marx, a.g.e., s. 207- 208.
[301] Karl Marx, a.g.e., s. 209.
[302] Karl Marx, a.g.e., s. 208.

"Talep, parası olmayan kişi için de vardır; ama onun talebi (...) gerçekdışı, nesnesiz kalan arı bir tasarım varlığıdır. Paraya dayanan gerçek talep ile (...) isteğime vb. dayanan ayrım, Varlık ile Düşünce (...) arasındaki ayrımdır."[303]

O halde gerçekdışı tasarımın gerçeğe dönüşebilmesi için paraya (yabancılaşmış erke) gereksinimi vardır. Paraya sahip olan insan için istekler tasarım olmaktan çıkar, duyulur dünyada maddi varlığa (sahip olunan yaşama, gerçek varlığa) dönüşür.

"Eğer canım bir şeyi yemek istiyor ya da yaya yürümek için yeterince güçlü olmadığımdan posta arabasına binmek istiyorsam, para bana yiyeceği de posta arabasını da sağlar; yani benim isteklerimi tasarımlar olmaktan çıkarır, (...) duyulur, gerçek varoluşlarına aktarır."[304]

Marx, para üzerine özetleme yaparak onun çarpıcı niteliklerini bir kez daha vurgular: Para insanal toplumdan gelmeyen (yabancılaşmış toplumdan gelen) dışsal bir araç, evrensel erkliktir. Bireyin imgelimindeki, hayalindeki erksiz özsel güçleri, erkli özsel güçlere dönüştüren bir Tanrı'dır. İnsanlığın bozulmasıdır. Her şeyi değişime (ticarete) sokabildiği için başaşağı gelmiş dünyadır.

"*Para, -insan olarak insandan ve toplum olarak insanal toplumdan gelmeyen evrensel dışsal araç ve erklik-"*

"Para, bireyselliklerin genel bozulmasıdır. (...)

Her şeyi karıştırıp değişime (mübadeleye) soktuğuna göre, her şeyin evrensel karışıklık ve değişişidir, öyleyse tersine çevrilmiş dünyadır."[305]

7.13- Yabancılaşmış Toplumda Kadın ve Sevgi

Marx, özel olarak bu konuyu incelemeye almaz; kaba komünizmi ve parayı anlattığı bölümlerde geçerken değinir; ama bu değinmeler çok önemli düşünceler içerir.

Erkek ile kadın arasındaki sevgi ilişkisinin doğal, dolayımsız, insandan insana bir ilişki olduğunu belirten Marx şöyle yazar:

"İnsandan insana dolayımsız, doğal, zorunlu ilişki, kadın erkek ilişkisidir."[306]

Bu ilişki aynı zamanda kadın ve erkeğin dış dünyayla (doğayla) kurduğu ilişkidir. İnsanın yaşadığı dış dünyaya bakarak sevginin ne durumda olduğunu anladığımız gibi, sevgiye bakarak da dış dünyanın ne durumda olduğunu anlayabiliriz.

"Bu doğal, cinsil ilişki içinde insanın doğayla ilişkisi dolayımsız olarak insanla ilişkisidir; tıpkı insanla ilişkisinin dolayımsız olarak doğayla ilişkisi (...) olması gibi. İnsan için insanal özün ne ölçüde doğa durumuna, ya da doğanın ne ölçüde insanın insanal özü durumuna gelmiş

[303] Karl Marx, a.g.e., s. 209.
[304] Karl Marx, a.g.e., s. 208.
[305] Karl Marx, a.g.e., s. 209.
[306] Karl Marx, a.g.e., s. 170.

bulunduğu, duyulur, somut bir olguya indirgenmiş biçimde, demek ki bu ilişki içinde görülür."[307]

Marx'a göre erkek-kadın ilişkisi içinde (sevgide) insanın doğal davranışının ne kadar insanal duruma gelmiş olduğu görülür. Başka bir deyişle insanın başka insan için ne ölçüde insanal bir gereksinme durumuna geldiğini bu ilişkiye bakarak anlayabiliriz:

"İnsan gereksinmesinin ne ölçüde insanal bir gereksinme durumuna, öyleyse insan olarak öteki insanın onun için ne derecede bir gereksinme durumuna gelmiş bulunduğu (...) bu ilişki içinde görünür."[308]

Marx, insanın dünyayla ilişkisinin insani olduğu bir toplumda (yabancılaşmamış bir toplumda), bu ilişkinin nasıl olacağının anahtarını sunmaya çalışır: Böyle bir toplumda kadın ile erkek arasındaki ilişkide insan ile insan arasında bir ilişki vardır; arada bir araç yoktur. Sevgi, sevgiyle değiştirilir.

"Eğer sen insanı insan olarak ve onun dünya ile ilişkisini de insanal bir ilişki olarak görürsen, sevgiyi ancak sevgi ile (...) değiştirebilirsin."[309]

* * *

Şimdi geriye dönüp Marx'ın yabancılaşmış toplumda, insanın insanla ilişkisini nasıl gördüğünü hatırlayabiliriz. Yabancılaşmış toplumda insanın dünyayla, üretimle ilişkisi insanal düzeyde olmadığından dolayı, erkek – kadın – sevgi ilişkisi de insanal düzeyde olamaz. En başta insan ile insan arasındaki ilişkiye bir araç olarak para girmiştir. Para insani ilişkiyi bozduğuna göre, sevgi ilişkisini de bozar. Biri diğeri için "öteki"dir. İnsanların çıkarları arasındaki kavga en büyük insani ilişki olan sevgiyi kötürüm hale getirir.

"Eğer sen karşılıklı sevgi uyandırmadan seversen, yani senin sevgin sevgi olarak karşılıklı aşkı uyandırmazsa, eğer seven insan olarak senin yaşamsal belirtin ile sen kendini sevilen insan durumuna dönüştüremiyorsan, senin aşkın erksizdir ve bu da bir mutsuzluktur."[310]

* * *

Marx, kadını mal gibi görerek onu ortaklaşa kullanacaklarını düşünen kaba komünizm taraftarlarını "genel özel mülkiyetçi" olarak görür. Kaba komünizm, cinsel ilişkileri toplumsallaştırdığını sanırken aslında kadını kullanılması gereken herkesin malı olarak ele almış olur. Marx'a göre bu durum özel mülkiyetin kadın üzerinde genelleştirilmesinden başka bir şey değildir. Böylesi bir ilişkide Marx, kadının alçaltılmasının yanında erkeğin de insan olarak alçaltılmasını görür:

"Ortaklaşa şehvetin kurbanı ve hizmetçisi olan kadın karşısındaki ilişkide, erkeğin içinde kendisi için varolduğu alçalma kendini dile getirir."[311]

* * *

[307] Karl Marx, a.g.e., s. 171.
[308] Karl Marx, a.g.e., s. 171.
[309] Karl Marx, a.g.e., s. 210.
[310] Karl Marx, a.g.e., s. 210.
[311] Karl Marx, a.g.e., s. 170.

Marx burada fuhuş ile ilgili ilginç bir şey söyler. İşçinin, kapitalist ile ilişkisini fuhuşa benzetir. Kadının yapmak zorunda kaldığı fuhuş, kapitalistin işçi üzerinde yaptığı evrensel fuhuşun özel bir görünüşüdür. Üretimde işçinin özü ile özel mülk sahibi arasında evrensel fuhuş ortaya çıkar. İşçi kendini ücret (para) karşılığı satar. Kapitalist onu satın alarak fuhuşa ortak olur. İşçiyi fuhuşa iten kapitalisttir; bu nedenle fuhuşun sorumlusu odur ve kapitalist daha alçak konumdadır.

"*Fuhuş, işçinin genel fuhuşunun tikel bir durumundan başka bir şey değildir ve fuhuş içine sadece fuhuş yapanın değil, ama onu o duruma düşürenin de – bu ikincisinin alçaklığı daha da büyüktür- girdiği bir ilişki olduğuna göre, kapitalist vb. bu kategoriye girer."*[312]

7.14- Ekonomi Politik ve Sağtöre (Moral)

Ekonomi politiğin ilkesi alışveriştir: Her şey satılabilir, alınabilir. Marx bu ilkeden yola çıkarak ekonomi politiğin sözcüsü olan iktisatçı ile ekonomi politiğin, sağtöreyle (ahlakla) çelişkisini ortaya koyan bir tartışma yapar. Marx iktisatçıya sorar: Bedenimi, ya da bir dostumu satarsam ekonomi politiğe uygun davranmış olur muyum? İktisatçı buna olumlu yanıt verir; ama ekonomi politiğin akrabaları olan sağtöreye (ahlaka) ve dine dikkat etmesini ister.

"Eğer ben iktisatçıya : Bedenimi bir başkasının isteğine bırakma, satma yoluyla para kazanırsam, iktisadi yasalara uymuş, (...) ya da dostumu Faslılara sattığım zaman iktisada uygun davranmamış mı olurum (...) diye sorsam, o bana şu yanıtı verir: Benim yasalarıma aykırı davranmış olmazsın, ama yeğenlerim olan sağtöre ve dinin söylediklerine dikkat et; benim iktisadi sağtörem ile iktisadi dinimin sana karşı söyleyecek hiçbir şeyleri yok."[313]

Yabancılaşmış toplumun dini ve ahlakı, vicdanlı olmayı, erdemli olmayı, zayıflara acımayı, dürüst olmayı önerir. İnsandan "iyi insan olma" konusunda istekleri çoktur. Ekonomi politiğin tersine, insani yanı biriktirmek, saklamak yerine, insani yanın zenginliğini ve gösterilmesini savunur.

Yabancılaşmanın çelişik bu iki yönüne vurgu yapan Marx, insanın dine ve vicdana göre yaşaması için, ekonomi politiğin yasalarına göre yaşamaması gerektiği sonucuna varır. Ama insanın yaşamazsa, nasıl erdemli olabileceğini sorar iktisatçıya.

"Ben, o zaman daha çok ekonomi politiğe mi inanmalıyım, yoksa sağtöreye mi? Ekonomi politiğin sağtöresi, kazanç, emek ve tutumdur, azla yetinirliktir. (...) Sağtörenin ekonomi politiği bulunçta (vicdanda), erdemde vb. zenginliktir; ama yaşamıyorsam nasıl erdemli olabilir, eğer hiçbir şey bilmiyorsam nasıl iyi bir bulunç taşıyabilirim?"[314]

Demek ki ekonomi politik ile din–ahlak insanı iki ayrı yöne çeker. Fakat hepsi de yabancılaşmanın birer biçimidir.

"Tüm bu durum yabancılaşmanın özünde temellendirilmiştir; her alan bana ayrı ve karşıt bir kural uygular; çünkü her biri insanın belirli bir yabancılaşmasıdır."[315]

---

[312] Karl Marx, a.g.e., s. 170.
[313] Karl Marx, a.g.e., s. 190.
[314] Karl Marx, a.g.e., s. 190.
[315] Karl Marx, a.g.e., s. 190.

Marx ekonomi politikçi ile yaptığı bu kurgusal tartışmada göstermek ister ki; kapitalizmde yaşayan insan, maddi ve moral yönden değişik parçalara bölünmüştür. Maddi parçayla, moral parça çelişir. Maddi parçaya uygun davranan insan ekonomi politiğe uygun davranmış olur. Sözgelimi, para için sevgisini-dostunu satması yanlış değildir. Ama bunu yaparsa insani-moral parçasıyla çelişir. Bu nedenle kapitalizmin insanı, maddi çıkarla, moral değer arasında sıkışıp kalmıştır.

7.15- İnsan Doğası (Özü)

Marx bu kitabında özel bir bölüm açarak insan doğasını incelemez. Yabancılaşmayı ve komünizmi anlattığı yerlerde insan özünü ele alır. Marx'ın bu konudaki düşüncesini anlamak için yabancılaşmanın öncesinden başlamak zorunludur.

İnsanın doğuştan getirdiği bir özü yoktur. Onun özü toplumla, üretimle oluşmaya başlar. İlk yabancılaşmış toplumu önceleyen yabancılaşmamış toplumda insanın kendi yaşamsal etkinliği özgürcedir ve bu özgür yaşamsal etkinlik onun doğasını, özünü şekillendirir. İlkel özgür toplum (ilkel insani üretim ve toplumsal ilişkiler) bir insan doğası yaratır. Varlık ortamı olan toplumun yarattığı bu öz, yabancılaşmamış bir insan doğasıdır; yabancılaşmış emek, yabancılaşmış ürün, yabancılaşmış insan henüz yoktur. Dolayısıyla varlık ortamı (toplum) ile varoluş arasında çelişki yoktur. İnsan kendi özünü (yaşamsal etkinliğini) ona yabancılaşmamış biçimde kullanabilmektedir. Başka bir deyişle kendini özgürce gerçekleştirebilmektedir.

Yabancılaşma üretimde ortaya çıkar çıkmaz, toplumsal ilişkileri ve sonuçlarıyla birlikte yabancılaşmış insanın doğasını şekillendirir. Marx'ın söylediği gibi kendi yaşamsal etkinliğini, özünü, varoluşunun aracı haline getirir.

"Yabancılaşmış emek, ilişkiyi tersine çevirir (...) kendi yaşamsal etkinliğini, kendi özünü, ancak varoluşunun bir aracının ta kendisi duruma getirir."[316]

Yabancılaşmış emek, yaşamsal etkinliğini özgürce gerçekleştiremeyen insanın özünü kendine uygun hala getirir, yabancılaştırır. Üretim sürecine, yarattığı ürüne, doğaya yabancılaşan insanın, kendi özüne, bedenine yabancılaşması doğal bir sonuç olarak ortaya çıkar.

"Yabancılaşmış emek, onun dışındaki doğayı olduğu gibi onun tinsel özünü, insanal özünü olduğu gibi kendi öz bedenini de insana yabancılaştırır."[317]

* * *

İnsan toplum içinde diğer insanlarla ilişki içinde yaşadığından dolayı, cinsil, türsel varlığı insana yabancı hale gelir. İnsanın cinsil varlığına yabancılaşması, diğer insanların da cinsil varlıklarına yabancılaşmasını içerir. Bunun anlamı diğer insanların da kendi özlerinin kendilerine yabancılaştığıdır.

"Genel bir biçimde cinsil varlığının insana yabancılaştığı önermesi, bir insanın ötekine olduğu gibi, onlardan her birinin de insanal öze yabancılaştığı anlamına gelir."[318]

[316] Karl Marx, a.g.e., s. 147.
[317] Karl Marx, a.g.e., s. 148.
[318] Karl Marx, a.g.e., s. 148.

Marx, insanın özünün insanın tarihiyle birlikte başlayıp, geliştiğini düşünür. İnsanın özü insanın tarihinden önce ortaya çıkmış olamaz. Marx'ın bu görüşü, insanın doğasının sabit olmadığını, her tarihsel dönemde (her üretim tarzında) değiştiğini ve değişeceğini anlatır. İnsanın doğası, onun tarihinin ürünüdür. Üretim, doğanın varlığı sayesinde yapıldığından dolayı, üretimi değiştiren insan kendi doğasını da değiştirir:

"Ve nasıl ki, doğal olan her şey doğmak zorunda ise, insan da kendi doğum belgesine, tarihe sahiptir. (...) Tarih, insanın gerçek doğal tarihidir."[319]

* * *

Marx'ın daha önce dinsel yabancılaşma konusunda söylediklerini hatırlamamız gerekiyor: Dinsel yabancılaşma bilinç alanında olan yabancılaşmadır. Maddi yabancılaşma alanında kendi özüne yabancılaşan insan, düşünsel alanda kendi bilincine de yabancı hale gelir. Kendi özüne, bilincine yabancılaşan insan yabancılaşmış bir bilinçle düşünür, düşünce üretir. Düşünür bir insan olarak yabancılaşmış bir düşünürdür.

"Kendine yabancılaşmış insan, kendi özüne, yani doğal insanal öze yabancılaşmış düşünürdür de."[320]

* * *

Marx, insan özünün yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasından sonra alabileceği biçimi, yabancılaşmanın olumsuz sonuçlarını tersine çevirerek çıkarmaya çalışır. Bu bir soyutlamadır; biçimsel öngörüdür. Marx hayalciliğe, fantezi dünyasına kapılmaz. Marx bize önsel (a priori) olarak sunulabilecek veya ileride bulunabilecek bir insan özünden söz etmez. Yabancılaşmamış bir toplumdaki toplumsal ilişkiler üzerinden insanal özün, insan tarafından yeniden sahiplenileceğini söyler sadece.

"Özel mülkiyetin (insanal kendinin yabancılaşmasının ta kendisi) olumlu kaldırılışı ve bunun sonucu insanal özün insan tarafından ve insan için gerçek sahiplenilmesi."[321]

Marx demek ister ki, yabancılaşmanın aşıldığı bir toplumda (komünizmde) insan yaşam etkinliğini özgürce göstererek, kendini özgürce gerçekleştirerek, insanal özünü yeniden oluşturabilecektir. *"İnsanın özsel gücünün yeni bir belirtisi ve insanal özün yeni bir zenginleşmesi"*[322] ortaya çıkacaktır. Yani bu ilk özgür insanın o zamanki insanal özüne dönüş değildir. İkisi arasındaki benzerlik insanın kendi yaşamının efendisi olacağı noktasındadır. Emeği ile, ürünü ile, cinsil özellikleriyle, diğer insanlarla, doğayla yabancılaşmamış biçimde ilişki kurabileceğidir.

"Komünizm (...) ilk kez gerçek oluş, insan için kendi özünün ve gerçek öz olarak kendi özünün gerçek durumuna gelmiş gerçekleşmesidir."[323]

---

[319] Karl Marx, a.g.e., s. 226.
[320] Karl Marx, a.g.e., s. 235.
[321] Karl Marx, a.g.e., s. 171.
[322] Karl Marx, a.g.e., s. 185.
[323] Karl Marx, a.g.e., s. 232.

Marx için insanal özü yeniden ele geçirmek, bilinmeyen bir yerlerde saklanmış özü yeniden bulmak değildir. Marx düşünür ki, yabancılaşmamış bir toplumda insan özü insana uygun, varlık ortamıyla çelişmeden oluşabilecektir. O nedenle insanal özün ele geçirilmesinden, insanal özün insani bir toplum tarafından yaratılmasını anlamak gerekir. Aksi takdirde değişmez sabit bir insan özünün varlığını kabul etmek gerekir. Tarihi, insanın gerçek doğal tarihi olarak gören Marx *1844 Elyazmaları*'nda bu çelişkiye düşmez. İleride Marx insan özünü daha açık formüle edecek; onu, insanın yaşadığı toplumsal ilişkilere bağlayacaktır.

7.16- Komünizm

Marx, yabancılaşmaya son verecek alternatif toplum olarak komünizmi (özel mülkiyeti ortadan kaldırmayı) gösterir. Ama onu kaba komünizm biçiminden ayırmakla işe başlar.

Kaba komünizm, özel mülkiyeti tamamen ortadan kaldırmak (yıkmak) yerine, özel mülkiyeti eşit biçimde dağıtmak ister. Özel mülkiyeti ortaklaştırarak genelleştiren bu komünizmi eleştirir Marx:

"Kaba komünizm, demek ki kendini olumlu ortaklık olarak koymak isteyen özel mülkiyet alçaklığının büründüğü bir biçimden başka bir şey değildir."[324]

* * *

Marx'ın kaba komünizm karşısında savunduğu komünizm, doğalcı (insancı) komünizmdir. Özel mülkiyet aşılacak, yabancılaşma ortadan kalkacak, insan kendi doğasına sahip çıkma koşullarına erişecektir. Bu komünizm Marx'a göre doğayla insan, insanla insan arasındaki çelişkinin gerçek çözümüdür. İnsanın daha önceki gelişmelerin tüm olumlu mirasını koruyarak yeniden kendi insan kimliğine kavuşmasıdır.

"Bu komünizm, eksiksiz doğalcılık olarak=insancılık, eksiksiz insancılık olarak=doğalcılıktır. İnsan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür."[325]

Marx'ın savunduğu komünizmi, " doğalcı komünizm" olarak isimlendirmesini, Feuerbach'ın Marx üzerindeki etkisi olarak okumak gerekir. Daha sonraki dönemde Marx, komünizm için söylediklerini koruyarak bu isimlendirmeden uzaklaşacaktır.

* * *

Marx'ın özel mülkiyeti, yabancılaşmanın sonucu olarak gördüğünü daha önce belirtmiştik. Marx şimdi komünizme gidiş için özel mülkiyetin yok edilmesini ilk şart olarak öne sürer. Özel mülkiyet kaldırılınca, yabancılaşma ortadan kalkacak, insan kendi yaşamının egemeni olacaktır.

"Özel mülkiyetin olumlu kaldırılması, demek ki tüm yabancılaşmanın olumlu kaldırılması (...) insanın kendi insanal, yani toplumsal varlığına dönüşü anlamına gelir."[326]

---

[324] Karl Marx, a.g.e., s. 171.
[325] Karl Marx, a.g.e., s. 172.
[326] Karl Marx, a.g.e., s. 172- 173.

* * *

Marx, tanrıtanımazlık ile komünizm ilişkisine de değinir. Marx'a göre tanrıtanımazlık insan sevgisidir, ama soyut anlamda insan sevgisidir. Komünizm ise somut, gerçek, doğrudan insan sevgisidir. Tek başına tanrıtanımazlık henüz komünizm değildir.

"Tanrıtanımazlık başlangıçta, henüz komünizm olmaktan uzaktır. (...) Tanrıtanımazlığın insan sevgisi, demek ki başlangıçta soyut felsefi insan sevgisinden başka bir şey değildir. Komünizmin insan sevgisi ise dolayımsız gerçek ve doğrudan doğruya eyleme yönelmiştir."[327]

* * *

Marx, komünizmde insanın kavuşacağı özellikleri, sahip olacağı olumlulukları incelemeye girişir.

En başta komünizmde, insanın doğa ile birliği tamamlanacak; doğa insancılığını, insan doğalcılığını gösterebilecektir.

"Öyleyse toplum, insanın doğa ile özsel birliğinin tamamlanması, doğanın gerçek dirilişi, insanın eksiksiz doğalcılığı ve doğanın eksiksiz insancılığıdır."[328]

Özel mülkiyet, insanı, insanal–olmayan nesne durumuna getirdiğinden, onun yıkılması insanal–olmayanı insan yapacaktır. İnsan kendi varlığını evrensel biçimde sahiplenecek, bütünsel insan ortaya çıkacaktır.

"Nasıl ki özel mülkiyet, insanın (...) insanal–olmayan nesne durumuna gelmesi (...) olgusunun duyulur dışavurumundan başka bir şey değilse, özel mülkiyetin olumlu kaldırılması, yani insanal yaşam ve insanal varlığın (...) insanlar tarafından duyulur sahiplenmesi de tıpkı öyle. (...) İnsan kendi evrensel varlığını evrensel bir biçimde, demek ki bütünsel insan olarak sahiplenir."[329]

Marx, yabancılaşmanın, insani duyuları yok ettiğini daha önce belirtmişti. Özel mülkiyetin kaldırılışı, insanal duyuların yeniden kazanılması olacaktır. Duyular insanal duruma gelecek, ihtiyaç ve zevk bencil konumdan çıkacak, yararlılık insanal yararlılık durumuna gelecektir. İnsan kendini bütün duyuları ile onaylayacaktır.

"Özel mülkiyetin kaldırılması, demek ki bütün insanal duyuların ve bütün insanal niteliklerin kurtuluşudur. (...)

Gereksinme ve zevk bundan ötürü kendi bencil doğalarını yitirmişlerdir ve (...) yararlılık insanal yararlılık durumuna gelmiştir. (...)

Demek ki insan, kendini nesnel dünyada, sadece düşüncede değil ama bütün duyular ile onaylar."[330]

* * *

[327] Karl Marx, a.g.e., s. 173.
[328] Karl Marx, a.g.e., s. 174.
[329] Karl Marx, a.g.e., s. 175.
[330] Karl Marx, a.g.e., s. 177- 178.

Marx'a göre, insan, doğa bilimlerinin dolayımsız nesnesidir. Yabancılaşmış koşullarda doğa bilimi, sanayide kullanılarak insan–olmayanın yaratılmasına hizmet ederken, insanal kurtuluşun temelini hazırlamıştır. Yabancılaşmış toplumda bile doğa bilimleri yaşamın temelidir; çünkü yaşamın ve bilimin temeli aynıdır. Doğadan, yaşamdan yola çıkan bilim gerçek bilimdir. Marx ileride doğa bilimleri ile insan biliminin kaynaşacağını, bir tek bilimin ortaya çıkacağını söyler:

"Sanayi yoluyla doğa bilimleri, insanal yaşama pratik olarak bir o kadar karışmış ve onu dönüştürmüş ve doğrudan doğruya insandışılaştırmayı tamamlama durumunda kalmalarına karşın insanal kurtuluşu hazırlamışlardır. (...)

Sonuç olarak doğa bilimleri (...) idealist yönelimlerini yitirecek ve insanal bilimin temeli olacaklardır. (...)

İnsan biliminin doğa bilimlerini kapsayacağı gibi, doğa bilimleri de insan bilimini kapsayacaklardır; sadece bir tek bilim olacaktır."[331]

Burada Marx'ın günümüze de ışık tutan çok önemli bir düşüncesi vardır: Yabancılaşmış toplum, bilim, teknik, komünizmin maddi temelini bilinçsizce hazırlar.

* * *

Marx, kurulmuş komünizmin, "zengin insanı" üreteceğinin altını çizer.

"*Kurulmuş bulunan toplum (...) zengin insanı, evrensel ve derinden derine gelişmiş duyularla bezenmiş insanı öyle üretir."*[332]

Marx'ın burada bahsettiği zengin insan, ekonomi politiğin parasal olarak zengin insanı değildir. Zengin insan, zengin insani ihtiyaçlar duyan insandır; insani hayatın dışavurumuna gereksinim duyan insandır. Kendini gerçekleştirmeyi, yeteneklerini özgürce kullanmayı içsel zorunluluk olarak duyan insandır. Diğer insanlarla ortaklık temelinde kaynaşarak kendini zenginleştirmek isteyen insandır. Zengin insan, fakir insanın karşıtıdır; fakir insan başka insanlara ihtiyaç duymayan, onlarla kaynaşamayarak azalan insandır.

"Zengin insan ile zengin insanal gereksinmenin, ekonomi politiğin zenginlik ve yoksulluğunun yerini nasıl aldıkları görülüyor.

Zengin insan, aynı zamanda bir insanal yaşamsal belirti bütünselliği gereksinmesi bulunan insandır da. Kendi öz gerçekleşmesi kendinde içsel zorunluluk olarak, gereksinme olarak varolan insan."[333]

* * *

Yabancılaşmanın ve özel mülkiyetin insanlığa verdiği zarardan yola çıkarak Marx, insanlığın bu aşamasını hayalci biçimde ortadan kaldırmaz. Marx'a göre yabancılaşma ve özel mülkiyet, insanlık tarihinin geçmek zorunda olduğu bir dönemdir.

[331] Karl Marx, a.g.e., s. 180- 181.
[332] Karl Marx, a.g.e., s. 179.
[333] Karl Marx, a.g.e., s. 182.

"Emek gereci olsun, özne olarak insan olsun, hareketin sonucu olduğu kadar çıkış noktasıdır da (ve özel mülkiyetin tarihsel zorunluluğu da işte onların bu çıkış noktası olmaları gereğine dayanır)."[334]

Sahip olma duyusunun zorunlu olarak ortaya çıkışını da Marx aynı temelden türetir. Yabancılaşmış toplumda fizik ve entelektüel duyular yerine geçen sahip olma duyusu, insanlığın gelişimi için gerekliydi. İnsan iç zenginliğini doğurabilmek için önce yoksullaşmalıydı. İçsel yoksulluk, ileride zengin insan haline gelebilmek için kaçınılmazdı.

"İnsanal varlık, kendinden yola çıkarak kendi iç zenginliğini doğurmak için, bu mutlak yoksulluğa indirgenmeliydi."[335]

Marx, yabancılaşmayı-özel mülkiyeti zorunlu tarihsel aşama olarak ele alırken, buradan yabancılaşmanın aşılacağı komünist toplumun zorunluluğunu da ortaya çıkarmış olur. İnsan nasıl ki başlangıçta özel mülkiyete gereksinme duymuşsa, yabancılaşmayı ortadan kaldırmak için özel mülkiyeti ortadan kaldırmaya da ihtiyaç duyacaktır. Özel mülkiyet tarihsel görevini zorunlu olarak yerine getirmiştir; şimdi tarihsel görevini yerine getirmek komünizmin işidir.

"Komünizm olumluyu, yadsımanın yadsınması olarak koyar, öyleyse komünizm insanın kurtuluş ve kendi onarımının gerçek uğrağı, tarihin gelecekteki gelişmesi için zorunlu uğraktır."[336]

Marx, komünizmin zorunlu olduğunu vurgularken yabancılaşma döneminden kendiliğinden komünizme geçileceğini anlatmak istemez. Bu zorunluluğun gerçekleşmesi için "komünist eylemi" zorunlu koşul olarak ileri sürer. Teorik düzlemde özel mülkiyetin ortadan kalkması için komünizm zorunludur; ama pratikte kaldırmak için komünist eylem zorunludur:

"Özel mülkiyet fikrini kaldırmak için, düşünülmüş komünizm bütünüyle yeter. Gerçek özel mülkiyeti kaldırmak için gerçek bir komünist eylem gerekir. Tarih bunu getirecek ve (...) çok sert ve çok yaygın bir süreç aracılığıyla gerçekliğe geçecektir."[337]

Yabancılaşmış toplumdan komünizme geçişin sert bir mücadeleyi gerektirdiğini, komünist eylemi gerektirdiğini belirten Marx, bir noktayı açık bırakır: Eğer komünist eylem olmazsa yabancılaşmış toplum nereye gidecektir?

Tarihin komünist eylemi gerektireceğini söylemek inanç, ya da öngörü düzeyinde kalmaktır. Marx şimdilik yukarıdaki soruya yanıt vermez, ileride bu sorunun cevabını Marksizm bulacaktır.

* * *

Komünizmi insanlık tarihinin son aşaması olarak görmez Marx. Ona göre komünizm, tarihin yakın gelişmesi içinde ortaya çıkacak zorunlu evredir; ama insanal toplumun son biçimi değildir.

---

[334] Karl Marx, a.g.e., s. 173.
[335] Karl Marx, a.g.e., s. 176.
[336] Karl Marx, a.g.e., s. 184.
[337] Karl Marx, a.g.e., s. 193.

"Komünizm yakın geleceğin zorunlu biçimi ve eylem ilkesidir; ama o komünizm olarak, insanlığın gelişmesinin ereği, insanal toplumun son biçimi değildir."[338]

Komünizm kendi gelişmesini, değişimini sürdürecektir. Marx bunun ne olabileceği üzerinde fanteziler üretmez; bu sorunun yanıtını tarihe, bilime bırakır.

7.17- Feuerbach Üzerine Övgü

Marx, *1844 Elyazmaları*'nın son bölümünü Hegel felsefesinin eleştirisine ayırır. Bu eleştiri Feuerbach'ın materyalizmine dayanarak oluşturulduğundan dolayı Feuerbach övgüsünü içinde taşır.

"Feuerbach, Hegelci diyalektik karşısında ciddi, eleştirel bir davranışa sahip ve bu alanda gerçek buluşlar yapmış olan tek kişidir."[339]

Marx, Feuerbach'ın katkılarını özetlemeye girişir: Hegel felsefesinin (kurgusal felsefenin) özünün din olduğunu, dinin insanın yabancılaşmasının bir biçimi olduğunu göstermiştir. Ayrıca gerçek maddeci bir bilim kurmuştur.

"Feuerbach'ın büyük eylemi şudur:

1º Felsefenin, fikirler biçimi altına konmuş ve düşünce tarafından açındırılmış dinden başka bir şey olmadığını; insan yabancılaşmasının bir başka biçimi ve bir başka varoluş biçiminden başka bir şey olmadığını; öyleyse bir o kadar kınanabilir olduğunu tanıtlamış bulunmak.

2º İnsandan insana, toplumsal ilişkiyi kuramın temel ilkesi durumuna getirerek, gerçek maddecilik ve gerçek bilimi kurmuş olmak."[340]

Marx daha da ileri giderek doğalcılığın, idealizmden ve materyalizmden ayrılarak daha üst bir anlayış olduğunu iddia eder. Tarihin ancak doğalcı maddecilik sayesinde anlaşılabileceğini söyler. Şu satırlar *1844 Elyazmaları'nı* yazdığı sırada Marx'ın, Feuerbach'a duyduğu hayranlığı ve etkilenmeyi gösterir:

"Doğalcılık ya da insancılığın, idealizmden olduğu kadar materyalizmden de ayrıldığını ve aynı zamanda onların, onları birleştiren doğrulukları olduğunu görüyoruz. Aynı zamanda evrensel tarih eylemini kavramaya sadece doğalcılığın yetenekli olduğunu görüyoruz."[341]

Böylece Marx, Hegel'i eleştirirken Feuerbach'ın materyalist tarafında yerini alır. Şimdilik Feuerbach'ın felsefesine dokunmaz; ama *1844 Elyazmaları* öz itibariyle Feuerbach'tan birçok farklı yan taşır. Marx çok kısa bir tarih içinde Feuerbach'ın görüşlerini yeniden ele alacak, ondan ayrılarak Engels ile birlikte Marksizmin doğuşunu hazırlayacaktır. Yukarıda aktarılan görüşten vazgeçecektir.

7.18- Hegel'e Eleştiri

[338] Karl Marx, a.g.e., s. 331.
[339] Karl Marx, a.g.e., s. 214.
[340] Karl Marx, a.g.e., s. 214.
[341] Karl Marx, a.g.e., s. 224.

Marx, Hegelci olan Bruno Bauer ve David Friedrich Strauss'un görüşlerini eleştirerek konuya giriş yapar. Bunlar Marx'a göre Hegel'in görüşünü sözcüğü sözcüğüne yinelerler. Feuerbach'ın eleştirileri karşısında seslerini çıkaramazlar. Marx onları "can çekişen idealizmin" temsilcileri olarak görür.

Marx, Hegel'in eleştirisine geçer: Hegel, soyut evrenselden (dinden ve Tanrı'dan) başlar. Ardından din ve Tanrı'yı ortadan kaldırır. Fakat sonra yeniden dine ve Tanrı'ya dönerek onları felsefesinin temeli haline getirir:

"Hegel (...) dinden ve tanrıbiliminden yola çıkar.

İkinci olarak (...) din ve tanrıbilimin kaldırılması

Üçüncü olarak (...) dinin ve tanrıbilimin yeniden kurulması."[342]

Hegel salt kurgusal düşünce ile felsefesine adım atar, soyut kendi bilincinde olan tin (idea = düşünce) ile felsefesini bitirir. Bu nedenle yabancılaşmayı sadece soyut düşünce alanı ile sınırlar.

Hegel'in duyulur dünyayı (dış dünyayı), tinsel (düşünsel) dünya olarak ele aldığını belirten Marx, onun insanı da yalnızca bilinç ya da kendinin bilinci olarak gördüğünü belirtir. Hegel için yabancılaşma biçimleri, bilincin yabancılaşma biçimleridir. Hegel'de:

"Nesne ancak soyut bilinç ve insan da kendinin bilinci olarak görünür. Bu nedenle (...) görünen çeşitli yabancılaşma biçimleri, bilincin ve kendinin bilincinin çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir."[343]

Doğal olarak yabancılaşmanın aşılması Hegel'e göre sadece soyut düşünce alanında olur. Hegel yabancılaşmayı maddi alanda göremediği için, maddi biçimde ortadan kaldıramaz.

"*Bunun sonucu insanın, nesneler ve yabancı nesneler durumuna gelmiş bulunan özsel güçlerinin sahiplenilmesi, ilkin bilinçte, arı düşüncede, yani soyutlamada olup biten bir sahiplenmedir."*[344]

"Hegel insanı kendi bilincine eşit koyar. (...) Öyleyse yabancılaşmanın kaldırılması da bu boş soyutlamanın boş ve soyut bir kaldırılmasından (...) başka bir şey değildir."[345]

* * *

Hegel, insan doğasını, insanın kendi bilincine eşit kılar. İnsanın doğasının, özünün yabancılaşması Hegel için insanın kendinin bilincinin yabancılaşması anlamına gelir. Dış dünyadaki gerçek (maddi) yabancılaşma Hegel'e göre insanın kendi bilincinin yansımasıdır. Marx bu ilişkiyi tersine çevirerek Hegel'i eleştirir. Marx için insanın kendi bilincine yabancılaşması, dış dünyadaki yabancılaşmanın yansımasıdır.

[342] Karl Marx, a.g.e., s. 215.
[343] Karl Marx, a.g.e., s. 219.
[344] Karl Marx, a.g.e., s. 218.
[345] Karl Marx, a.g.e., s. 233.

"Hegel için insanal öz, insan, kendinin bilincine eşittir. Bunun sonucu insanal özün tüm yabancılaşması, kendinin bilincinin yabancılaşmasından başka bir şey değildir. Kendi bilincinin yabancılaşması, insanal özün gerçek yabancılaşmasının, düşünce ve bilgide yansıyan dışavurumu değildir. Tersine, somut olarak görünen gerçek yabancılaşma, (...) kendinin bilincinin yabancılaşmasının belirtisinden başka bir şey değildir."[346]

Demek ki Hegel gerçek, maddi yabancılaşmayı, bilincin (düşüncenin) ürünü olarak görürken, Marx tersine bilinçteki yabancılaşmayı, dış dünyadaki yabancılaşmanın ürünü olarak görür. Marx'a göre bilincin yabancılaşması, gerçek yabancılaşmanın düşünce ve bilgide yansıyan dışavurumudur.

Marx daha sonraki çalışmalarında Hegel'den (idealizmden) ayrılığını çok net biçimde formüle edecektir. Marx'ın varacağı nokta şudur: Bilinç, yaşamı belirlemez; yaşam bilinci belirler.

* * *

Marx'a göre Hegel, tarihin insanal etkinlik ürünü olduğunu kavramıştır; ama insanı, düşünceye ve doğayı da düşünsel şeye, kavramlara indirgemiştir. Dolayısıyla Hegel için insan, üretken bir niteliğe sahip somut bir varlık değildir. Özne olan gerçek insan, gerçek insan değildir; bir insan soyutlamasıdır. Hegel'e göre:

"Özne olan gerçek insan olarak gerçek insan olmadığına, (...) sadece insan soyutlaması olduğuna göre, kendinin bilinci, şeylik, yabancılaşmış kendinin bilincinden başka bir şey olamaz."[347]

Oysa Marx için insan, etten kemikten yapılmış, doğanın tüm güçleriyle ilişkide olan, nesnel özsel güçlere sahip insandır. İnsan bir doğa varlığı olarak yaşamsal güçlerle (yeteneklerle, eğilimlerle, tutkularla) donatılmıştır. Eğilimlerin nesneleri (gereksinmenin nesneleri), insanın dışında, bağımsız olarak vardır. İnsanın özsel güçlerini kullanması ve doğrulaması için zorunludur bunlar. İnsan kendi yaşamını ancak bu gerçek, duyulur nesneler aracılığıyla belirler. Yabancılaşmaya uğrayan insan bu çerçeve içinde, sadece bilinç alanında değil, somut doğa içinde, üretimde, yabancılaşan insandır. Hegel yabancılaşmayı düşünce alanıyla sınırladığı için bunu göremez.

Hegel için insan, nesnel-olmayan, kendi bilincine eşit (düşünceye eşit) soyut bir varlıktır. Peki, bu ne anlama gelir? Düşünce, soyuttur ve somut-nesnel olan karşısında bir "yokluk" tur.

"*Nesnel–olmayan bir varlık, bir yokluktur."* [348]

Marx, Hegel'i ekonomi politiğin bakış açısına sahip olmakla eleştirir. O da ekonomi politikçiler gibi emeğin sadece olumlu yanını görür, yabancılaşmış emeğin olumsuz yanını görmez. Hegel'in kabul ettiği ve bildiği tek emek, tinin, düşüncenin soyut emeğidir.

"Hegel, modern ekonomi politiğin bakış açısında yer alır. O (...) emeğin sadece olumlu yönünü görür ve olumsuz yönünü görmez."[349]

---

[346] Karl Marx, a.g.e., s. 221- 222.
[347] Karl Marx, a.g.e., s. 223.
[348] Karl Marx, a.g.e., s. 225.
[349] Karl Marx, a.g.e., s. 220.

O halde Marx'ın ekonomi politiğe yönelttiği tüm eleştiriler Hegel için de geçerlidir.

* * *

Marx, Feuerbach'a dayanarak Hegel felsefesini kökünden çürütmeyi amaçlar. Özne, eylemi yerine getiren, yaratandır. Yüklem ise oluş, iş, harekettir, yaratılan eylemdir. Hegel'de özne, "düşünce" (Tanrı, Tin, İdea); yüklem ise varlıktır (Dış Dünya'dır). Bundan dolayı Hegel, maddi dış dünyayı, "düşünceye" yarattırır.

Marx bu anlayışı eleştirir; özne ile yüklemin terslik içinde olduğunu, yer değiştirmesi gerektiğini savunur. Marx, insanı doğanın bir parçası olarak aldığından dolayı, doğayı (dış dünyayı) özne yapar, düşünceyi ise yüklem. Hegel'de:

"Özne, kendini tanıyan ve belirten Tanrı, mutlak Tin, İdea'dır. Gerçek insan ile gerçek doğa, bu saklı gerçek–dışı insan ile bu gerçek–dışı doğanın yalın yüklemleri, simgeleri durumuna gelirler. Demek ki özne ile yüklem, birbirleri karşısında mutlak bir terslik ilişkisi içindedirler."[350]

"Soyut İdea (...) soyut düşünceden başka bir şey değildir."[351]

Böylece Marx, Hegel idealizmi karşısında Feuerbach gibi materyalist biçimde konumlanmış olur. Hegel doğaya, duyulur dış dünyaya, kurgusal felsefesinin soyutlamalarını dayatıp, onları yaratırken, Marx şimdilik Feuerbach'tan aldığı doğalcı materyalizme dayanarak gerçek doğadan ve gerçek insandan yola çıkar. Hegel düşünceden (İdea'dan) başlayarak dünyayı açıklamaya uğraşır; Marx ise doğadan – insandan başlayarak gerçeğe ulaşır.

7.19- Sonuç

1844 Elyazmaları doğalcı komünizme sıçrama yapmış Marx'ı gösterir. Marx tarafından gözden geçirilmiş bir metin olmamasına rağmen tutarlı–içsel bir mantığa sahiptir. Marx Hegelci üsluptan tam kurtulamamıştır; ama Hegel'in idealizminden öz olarak kurtulmuştur.

Marx'ın doğayı ele alış biçimi maddecidir. Doğa, insan soyut biçimde değil, somut biçimde karşımıza çıkar. Doğadaki diyalektiğin dilini şimdilik konuşturamaz; diyalektik materyalizme henüz erişememiştir.

Ekonomi politiği hem maddi yönüyle, hem de insan üzerindeki etkileri açısından incelemesi, kullandığı felsefi dil *1844 Elyazmaları*'nı bugün de geçerliliği olan bir yapıt kılar. Şüphesiz ki komünist Marx'ın henüz ele almadığı noktalar, eksiklikler vardır.

Sözgelimi üretim ilişkilerini kavramsal olarak inceleyemez. Sınıf mücadelesini ortaya koyar; ancak onu tarihin motor gücü olarak formüle edemez. Toplumsal devrimin bilimsel içeriğini çözümleyemez. Ne var ki bu durum komünizme yeni sıçrama yapmış Marx için doğal karşılanmalıdır. Marksizmin ilk ışıklarının *1844 Elyazmaları*'nda oluşmaya başladığı unutulmamalıdır. Yabancılaşmanın maddi ve manevi yönünü gösterebilmesi bile bu kitabın büyüklüğünü gösterir. Ayrıca Marx'ın "Burjuva Toplumda Para" üzerine yazdıkları, bugünün gerçeği olarak karşımızda durmaya devam eder.

[350] Karl Marx, a.g.e., s. 233.
[351] Karl Marx, a.g.e., s. 235.

GİRİŞ – VI

Berlinli genç Hegelciler, Bruno Bauer ve kardeşi Edgar Bauer önderliğinde *Genel Edebiyat Gazetesi* isimli aylık bir dergi çıkarıyorlardı. Bu dergi Hegel'in kurgusal felsefesinden yola çıkarak siyasi olayları açıklamaya çalışıyordu. Onların gözünde bütün dünya, olaylar, nesnel konumlarından soyutlanıp düşünce düzeyine (kendinin bilincine) indirgeniyordu. Yığını (halkı) küçük gören, bilinçlerinden çıkmamış her şeyi yadsıyan bu grup için dünya "düşünceden" başka bir şey değildi; dolayısıyla toplumu düzeltmek yalnızca düşünce düzeyiyle sınırlıydı.

Toplumu pratikle, eylemle değiştirmek yerine, insanların bilincini teorik olarak değiştirmenin yeterli olduğunu sanıyorlardı. Böylece teori, pratiğin eşiti oluyordu. Onlar için maddi dış dünya bir görünüşten ibaretti, tek gerçek kendilerinin teorik bilinciydi.

Genel Edebiyat Gazetesi Georg Jung tarafından Marx'a ulaştırılıyordu. Ayrıca Georg Jung ve arkadaşları Marx'ı, Bruno Bauer grubuna karşı eleştirel tutum almaya zorluyordu. Marx'ın kafasında konuyla ilgili bir broşür yazma fikri olgunlaşıyordu.

* * *

Marx, 11 Ağustos 1844 tarihinde Feuerbach'a mektup yazarak Berlinli Hegelcileri hedef haline getireceğinin haberini verir. Der ki:

"Bu Berlinliler (...) yalnızca bir tek gerçek gereksinim tanıyorlar: Teorik eleştiri gereksinimi. Bunun sonucu Proudhon gibi adamları, çıkış noktası olarak 'pratik bir gereksinimi' almakla kınıyorlar. Bilinç ya da kendinin bilinci, tek insanal nitelik olarak göz önünde tutuluyor."[352]

* * *

Engels 1844 Ağustos ayının sonunda Paris'e gelir, on gün Marx'ın misafiri olur. Bu karşılaşma yıllarca sürecek siyasal ortaklığın ve dostluğun ilk adımıdır. İlk iş olarak Bauer ve arkadaşlarına karşı *Eleştirel Eleştiri* isimli bir broşür yazmanın kararını alırlar, uygulamaya girişirler. Engels broşürün bir kısmını yazar, Marx'a bırakır. Geri kalan kısımlar Marx tarafından yazılacaktır.

[352] Marx'tan Feuerbach'a mektup, 11 Ağustos 1844, aktaran Emile Bottigelli, *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, çev. Kenan Somer, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976, s. 178.

Marx, üç ay içinde *Genel Edebiyat Gazetesi*'nin yayınlanmış sayılarını ayrıntılı biçimde inceler ve eleştirililerini yazar. Ortaya bir broşür değil, bir kitap çıkar. Engels bu durumu öğrendiğinde hem şaşırır, hem de sevinir. 20 Ocak 1845'te Marx'a yazdığı mektupta der ki:

"Eleştirel Eleştiri'yi yirmi formaya kadar genişlettiğin haberi beni çok şaşırttı. Ama böylesi daha iyi. (...) Ama kitapta hâlâ benim adımı bıraktıysan biraz garip olur; çünkü ben ancak bir-buçuk formasını yazdım."[353]

İsmi *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* olacak kitap,1845 Şubat sonlarında yayımlanır.

Engels, kitabın basılmış halini Mart ayında okur ve kendisinin de imzası olan *Kutsal Aile* hakkında Marx'a şunları yazar:

"Kitabı çok büyük buluyorum. Genel Edebiyat Gazetesi karşısında gösterdiğimiz egemen küçümseme, onun eleştirisine ayırdığımız sayfaların büyük sayısı ile çok karşıt düşüyor. Üstelik kurgu ve soyut varlık üzerine söylediklerimiz okur yığını için az anlaşılır ve onu pek ilgilendirmez nitelikte. Bu sakıncalar bir yana, kitap parlak biçimde yazılmış ve insan gülmekten katılıyor."[354]

* * *

"Kutsal Aile" veya "Eleştirel Eleştiri" ismiyle adlandırılan Bruno Bauer ve arkadaşları, bu kitabın konusunu teşkil eder; ama asıl hedef Hegel'in idealist felsefesidir. Marx "Kutsal Aile" yandaşlarıyla polemik yaparken bir yandan Hegel felsefesini çürütür, diğer yandan kendi materyalist görüşlerini geliştirmeye çalışır. Beyninde Feuerbach'ın insancıl materyalizmin etkilerini taşıyarak komünizmi savunur. Tarihe maddeci biçimde açılım getirerek Feuerbach'tan ileri gider. Buna rağmen kitapta Feuerbach övgüsü hâlâ egemendir.

* * *

Daha Marx *Kutsal Aile*'yi yazmaya başlamadan önce Feuerbach'a gönderdiği 11 Ağustos 1844 günlü mektupta Berlinli Eleştirel Eleştiriciler'in sevgi-aşk anlayışlarını eleştireceğinin ipucunu vermiştir: Bu grubun aşkı yadsıdığını, çünkü sevilen şey bir nesne olduğundan dolayı buna karşı çıktıklarını, dış dünyadaki nesneleri düşüncenin önünde engel olarak gördüklerini yazmıştır.

"Bilinç ya da kendinin bilinci, tek insanal nitelik olarak göz önünde tutuluyor. Örneğin aşk (sevi) yadsınıyor; çünkü aşkta sevilen, bir nesneden başka bir şey değildir. Kahrolsun nesne! (...) Onun karşısında tüm insanlık (...) duygusuz bir yığın olarak duruyor."[355]

[353] Engels'ten Paris'teki Marx'a, 20 Ocak 1845, K.Marx – F.Engels, *Seçme Yazışmalar I*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1995, s.19.
[354] 17 Mart 1845, Engels'ten Marx'a mektup, aktaran Auguste Cornu, *Kutsal Aile* içinde, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1976, s. 381.
[355] Marx'tan Feuerbach'a mektup, 11 Ağustos 1844, aktaran E. Bottigelli, *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, çev. Kenan Somer, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976, s. 171.

8

KUTSAL AİLE YA DA ELEŞTİREL ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ (K.Marx – F.Engels, 1845)

Marx ve Engels'in ortak imzalarını taşıyan önsöz, kitabın amacını özetler: Tinselcilik (Düşüncecilik) veya başka bir deyişle Kurgusal İdealizm; önemli olan düşüncedir (tindir), ten (madde, nesne) önemli değildir diyen bir felsefi akımdır. "Gerçekçi İnsancıl" felsefe ile Kurgusal felsefe zıt uçlarda durur:

"Gerçek insancılığın Almanya'da, gerçek bireysel insan yerine, 'Kendinin Bilinci' ya da 'Tin' i koyan, (...) her şeye can veren tindir, ten hiçbir şeye yaramaz, diyen tinselcilik ya da kurgucu idealizmden daha tehlikeli bir düşmanı yoktur."[356]

Demek ki Hegel'den kaynağını alan kurgusal idealizm, insanın bir niteliği olan düşünceyi (bilinci) onun diğer niteliklerinin (pratik eyleminin) karşısına koyarak; insanı, insanın kendi düşüncesiyle özdeş kılar. Böylece özne (yaşayan, eylemde bulunan gerçek insan) ortadan kalkar, düşüncenin kendisi özne olur.

8.1- Sevgi

Marx, Kutsal Aile taraftarlarının sevgiye karşı tutumlarını alaycı biçimde eleştirir. Bauer ve arkadaşları (Eleştirel Eleştiriciler) sevgiyi bir düşman gibi görürler. Onlara göre kendi bilincine sahip insanın sevgiden kurtulması gerekir; çünkü sevgi, aşk bir tutkudur. Tutku ise insan için tehlikelidir. Marx, *Genel Edebiyat Gazetesi*'nden alıntı yaparak Kutsal Aile yandaşı Edgar Bauer'in görüşlerini ortaya koyar önce.

"Sevgi (...) insan ona sadece ruhunu değil, ama fizik Ben'ini de kurban etmedikçe dur durak bilmeyen kıyıcı bir Tanrı'dır."[357]

Marx, sevgiyi olumsuzlayarak insandan ayıran bu görüşe karşı çıkar. Sevgi, insana kendi dışındaki nesnel dünyaya inanmayı öğreten bir şeydir. Kendisi nesne değildir; ama sevilen şey dış dünyaya aittir. Sevgili dış dünyadadır, bir nesnedir. Sevgiyi, sevgiliyi kabul etmek nesnel

[356] K.Marx – F.Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1976.
[357] Edgar Bauer, aktaran K.Marx, a.g.e., s. 38.

dünyayı kabul etmektir. Edgar Bauer düşünceyi tek gerçek olarak gördüğünden dolayı, dış dünyadaki bir nesnede somutlaşan sevgiyi reddeder. Marx kurgusal felsefede somutun, soyut; soyutun ise somut olarak adlandırıldığını belirterek, "Eleştirel Eleştiri" yandaşı için sevginin soyut bir tutku haline geldiğini söyler.

"Soyuta somut ve somuta soyut adını veren kurgusal sözlüğe göre, sevgi soyut bir tutkudur."[358]

* * *

Edgar Bauer'e göre sevgi, insanı duyulara açık, dışsal, bireysel–iğrenç bir nesneye döndürür. Ayrıca bu nesne cinsellikle yüklüdür. "Eleştirel Eleştiri" cinsel seviye de karşıdır. Marx bu noktanın altını çizer:

"*Sevgili duyulur bir nesnedir; ve Eleştirel Eleştiri bir nesne kabul etme alçakgönüllülüğünü gösterdiği zaman, en azından bu nesnenin cinsel–olmamasını ister."*[359]

Eleştirel Eleştiri (Kutsal Aile) grubu, sevgiye, a priori (önsel, deneyden bağımsız) biçimde kurulamadığı için de karşıdır. Sevgi doğuştan değildir; insanlar arasındaki ilişkiden (deneyden) ortaya çıkar. Kurgusal felsefe bunu onaylamaz; onun ilgi alanı dış dünyadaki insanlar arasındaki ilişkiler değil, düşünce dünyasıdır. Marx der ki:

"Sevgi (...) a priori kurulamaz; çünkü gelişmesi, duyulur dünyada ve gerçek bireyler arasında oluşan bir gelişmedir. Oysa kurgusal kurgunun başlıca ilgisi şu sorularda yatar: 'bu nereden geliyor?', 'nereye gidiyor?'"[360]

A priori olgu, deneyden önce (deneye gereksinim duymadan) varolan bir olgudur. Sevgi yaşam içindeki insan ilişkilerinden, onlar arasındaki canlı deneyden ürediği için a priori olamaz. İnsan her şeyi "kendi bilinci içinde" hallederse, nesnel dünyayı hesaba katmazsa, sevgiye ihtiyacı olmaz; ama insani duyuları da olmaz. Eleştirel Eleştiri'nin sevgiden nefret eden insanı bu durumdadır. Ayrıca bu durum sadece sevgiyle sınırlı kalmaz; insanın bütün duyulur değerlerinin, canlı dünyanın, kısacası insanın bütün deneysel yaşamının inkârına yol açar:

"Eleştirel Eleştiri'nin burada savaştığı şey, sadece sevgi değil, her türlü canlı veri, (...) her türlü duyulur değer, daha genel olarak (...) gerçek deneydir."[361]

* * *

Marx, "Eleştirel Eleştiri" grubunu dünyaötesi eleştiri yapan bir grup olarak görür. Onlar için insanlar, varolan toplumda yaşayan, acı – sevinç – sevgisi olan özneler değildir; duygusuz bir yığındır.

"Eleştirel Eleştiri" yandaşlarının kendileri de duyuları olan insanlar olarak ortaya çıkmaz. Onlar toplumun sevinçlerinden, acılarından, sevgilerinden, kıskançlıklarından uzakta "kendi bilinçlerinin" dünyasında, toplumdan uzakta yaşarlar ve bununla övünürler.

---

[358] K.Marx, a.g.e., s. 40.
[359] K.Marx, a.g.e., s. 39.
[360] K.Marx, a.g.e., s. 41.
[361] K.Marx, a.g.e., s. 41.

Marx, "Eleştirel Eleştiri" taraftarı okuyucuların mektuplarından alıntılar yaparak bu sonucu gösterir.

Nesnel dünyadaki sevgiyi olumsuzlayan böyle bir insan için geriye kendi öz sevgisi kalır. Bir de nesne olarak görünmeyen Tanrı. Marx alaycı biçimde yazar:

"Uzun sözün kısası, Eleştirici, tüm insanal tutkulardan kurtulmuştur; tanrısal bir kişidir o ve sofu kadının şarkısını söyleyebilir:

Ben hiçbir sevgiyi düşünmem,
Hiçbir erkeği düşünmem ben,
Baba Tanrıyı düşünürüm,
Beni ancak o korur."[362]

8.2- Kurgusal Felsefe

Marx, *Kutsal Aile*'de fırsat buldukça Hegel'e eleştiri yöneltir. Bunun en önemli nedeni Eleştirel Eleştiri ya da Kutsal Aile topluluğunun felsefi kaynağının Hegel olmasıdır. O, Almanya'da kurgusal felsefenin kurucusudur. Kutsal Aile'yi oluşturan Bauer çevresi genç Hegelciler olarak hem ona dayanırlar, hem de onu aşmaya çalışırlar. Ama Marx onları Hegel'in kötü kopyaları olarak görür. Hegel eski kurgusal felsefenin babasıdır; Kutsal Aileciler bu felsefenin çocuklarıdır, yeni kurgusal felsefeyi temsil ederler.

Eski ve yeni kurgusal felsefenin özü aynıdır. Her şey düşünce alanında, soyut dünyada tartışılır ve çözülür. Onlar için düşünce (kendinin bilinci) somut, dış dünya soyuttur. Dolayısıyla kurgusal felsefede insan denince, nesnel dünyada eylemiyle, bütün nitelikleriyle yaşayan insan anlaşılmaz; soyut insan anlaşılır. Soyut insan ise kurgusal felsefede sadece düşünce anlamına gelir. Marx eski ve yeni kurgusal felsefenin bu noktada ortak olduğunu göstermek için Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nden şu alıntıyı yapar:

"Gereksinmeler bakımından insan adı verilen şey, tasarım somutudur." (Hegel)

Marx devam eder:

"Çoğu kez, kurgusal felsefe insandan söz ettiği zaman, göz önünde somutu değil, ama soyutu, fikri, tini vb. tutar."[363]

* * *

Hegel'in kurgusal felsefesinde üç temel parça vardır. Birincisi Spinozacı töz (idealist içeriğiyle doğa); ikincisi Fihteci kendinin bilinci (tin, düşünce); üçüncüsü Mutlak Tin (Tanrı). Marx bu üç parçayı ortaya koyar önce.

"Hegel'de üç öğe var: Spinozacı töz, Fihteci kendinin bilinci, her ikisinin, zorunlu biçimde çelişik Hegelci birliği olan Mutlak Tin."[364]

[362] K.Marx, a.g.e., s. 242.
[363] K.Marx, a.g.e., s. 67.
[364] K.Marx, a.g.e., s. 211.

Marx, Eleştirel Eleştiri'nin (Bauer ve arkadaşlarının) Hegel'in üç öğesinden "Fihteci kendinin bilinci" parçasını öne alarak Hegel'i geliştirmek istediklerini belirtir:

"Bauer (...) tanrıbilim alanından çıkmaksızın (...) Fihteci açıdan Hegel'i mantıksal olarak geliştirmişlerdir."[365]

"Kendinin bilincini" merkeze almanın anlamını açıklamaya başlar Marx: O halde insanın kendinin bilincinin dışında hiçbir şeyi yoktur; dünyanın yaratıcısı bu bilinçtir. Dünya yalnızca bir görünüştür. Marx bu düşünceyi eleştirir:

"Kendinin bilinci, tin, tümdür. Onun dışında hiçbir şey yoktur. Kendinin bilinci, tin, işte dünyanın, göğün ve yeryüzünün, gücü sonsuz yaratıcısı budur. (...)

Dünya (...) kendinin bilincinin (...) bir düş ve bir kuruntusundan başka bir şey değildir."[366]

Yeni kurgusal felsefeye göre dış dünya bir görüntü ise, doğal olarak dış dünyadaki maddi hareketler de bir görüntüdür. Gerçek hareket, düşünce dünyasındadır, dış dünyada gerçek gibi görünen maddi hareket aslında düşünceden yansıyan veya onun yarattığı bir görüntüdür. Bu nedenle hareketin içsel dolaşımı düşüncenin dolaşımıdır. Marx, bu kurgucu teorinin aynısının Hegel'de olduğunu belirtir:

"Bu kurgusal yaratmacı teori, Hegel'de ve hatta onun ilk yapıtı olan Görüngübilim'de hemen hemen sözcüğü sözcüğüne bulunur."[367]

Marx, iddiasını doğrulamak amacıyla Hegel'in söz konusu kitabından alıntı yapar:

"Kendinin bilincinin bir içeriği vardır. (...) Bu içerik (...) Ben'dir. (...) O gerçekte kendi kendini baştanbaşa dolaşan tindir."[368]

Marx tekrar yeni kurgusal felsefenin temsilcisi Bauer'e döner. Onun maddi varoluşu olan her şeyi bir görünüş, düşünce haline getirdiğine dikkat çeker. Dış dünya kurgusal felsefenin gözünde düşünceden çıkan bir görünüştür. Böylece düşünce ile maddi dış dünya özdeş hale gelir; veya dünya maddeden değil, düşünceden yapılmış olur. Marx işaret eder ki, Bauer ve yandaşlarının savaştıkları asıl şey, maddi çekirdektir. Eleştirel Eleştiri, "Ben'den ayrı, hiçbir "Sen" tanımaz.

* * *

Marx yeniden Hegel'e döner. Bauer'in görüşlerinin Hegel'in görüşleriyle çakıştığını göstermek için Hegel'in *Görüngübilim* kitabını eleştiri masasına yatırır.

Hegel, yaşamdaki gerçek insanın bütünü yerine onun bir parçası olan "kendinin bilincini" geçirir. Böylece varolan insanal gerçeklik, bilincin belirli biçimi (belirtisi, görüntüsü) haline gelir. Kendinin bilinci sadece bir fikir, düşünce olduğundan dolayı, onun görüntüsü kabul edilen nesnel dünya da bir fikir haline gelir. Düşünce soyuttur; dünya da somut giysilerinden soyunarak soyut hale gelir. Dış dünya bu şekilde yok edilerek ondan kurtulmuş olunur. Bu aynı

[365] K.Marx, a.g.e., s. 211.
[366] K.Marx, a.g.e., s. 213.
[367] K.Marx, a.g.e., s. 213.
[368] Hegel, aktaran K.Marx, a.g.e.,s. 214.)

zamanda maddi yabancılaşmayı olduğu gibi yerinde bırakarak onu düşünce düzeyinde kaldırmak anlamına gelir. Yani kaldırmamak! (Marx'ın bu konuyu *1844 Elyazmaları*'nda ele alıp eleştirdiğini hatırlayalım.)

"Hegel insan yerine kendinin bilincini geçirdiği anda, varolan en çeşitli insanal gerçeklik ancak kendi bilincinin belirli bir biçimi olarak görülür. Oysa kendinin bilincinin bir belirlenimi (...) fikirdir; öyleyse ben onu 'arı' düşüncede kaldırabilir ve 'arı' düşünce ile üstesinden gelebilirim."[369]

Tabii ki, yabancılaşma dış dünyada olduğu için düşünce dünyasında yapılan düzeltme insanın kendi öz nesnel gerçekliğini değiştiremez. Çünkü insanın kendi öz nesnel gerçekliği, öbür insanların nesnel gerçekliğine (topluma) bağlıdır.

Marx, çok önemli bir sonuç çıkarır: Hegel dış dünyayı değiştirerek kendinin bilincini değiştirecek yerde, kendinin bilicini değiştirerek dış dünyayı değiştireceğini sanır. Sorunu tersten görmek ve çözmektir bu!

"Hegel kendinin bilincini, insanın, gerçek olan ve bunun sonucu nesnel gerçek bir dünya içinde yaşayan ve onun tarafından koşullandırılmış insanın kendinin bilinci yapacak yerde, insanı kendinin bilincinin insanı yapar. Dünyayı kafası üstüne koyar ve dolayısıyla bütün sınırları da kendi kafası içinde kaldırabilir."[370]

Marx, Hegel'in kökensel yanlışını eleştirirken onun (kendi öğretisine ters olarak) hiç olmazsa zaman zaman "insanal ilişkilerin niteliğini" vermesine karşın, Bruno ve hempalarının bundan da yoksun olduğunu belirtir.

"Hegel (...) kurgusal açıklaması içinde, şeyin kendisini kavrayan gerçek bir açıklama verdiği de olur."[371]

Marx'a göre Hegel'in idealizmini daha fazla derinleştiren Kutsal Aileciler, Hegel'in karikatürüdür.

* * *

Kurgusal soyut felsefeyi somutlamak isteyen Marx, kavramlardan, kategorilerden yola çıkan bu felsefenin günlük yaşamda ne anlama geldiğini örneklerle gösterir.

Kurgusal felsefeciler (Hegel, Bauer ve arkadaşları) gözleriyle gördükleri elma, badem, armut vb. meyvelere bakarlar ve bunların nereden geldiğini düşünürler. Kendi düşünce dünyalarında "Meyve Kavramını" bulurlar. Onlara göre tek gerçek "düşünce, tin" olduğundan dolayı dış dünyadaki elma, badem, armut vb. şeylerinin meyve kavramından çıkmış olması gerektiği sonucuna varırlar. Gerçekte varolan "Meyve" kavramıdır; elma, armut, badem vb. ondan öz alarak görünüş (varoluş biçimleri) kazanmıştır kurgusal felsefeye göre. Böylece kurgusal felsefenin temel kuralı işlemiş olur; somut dış dünya soyuta; soyut düşünce dünyası somuta dönüştürülmüş olur.

[369] K.Marx, a.g.e., s. 286.
[370] K.Marx, a.g.e., s. 286- 287.
[371] K.Marx, a.g.e., s. 97.

Kurgusal felsefe elmanın özünün elmadan geldiğini kabul etmez; elmanın gerçek özü meyve kavramından gelir ve bu öz benim (kendimin bilincinin) tasarımıdır, meyve kavramıyla elmaya yüklenmiştir. Marx kurgusal felsefenin görüşünü şu sözlerle anlatır;

"Öyleyse armut ya da elmada özsel olanın, armut ya da elma olmak olmadığını söylerim. Bu şeyler içinde özsel olan, onların gerçek, duyularca algılanabilir varlıkları değil, ama benim (...) onlara yüklemiş bulunduğum özdür, benim tasarımımının özüdür."[372]

Marx, kurgusal felsefecilerin tikel meyveleri (elmayı, armudu, bademi vb.) meyve kavramının (genelin) görünüşleri olarak gördüklerini belirtir. Onlara göre gerçek öz (töz), meyve kavramıdır, tikel meyveler bu kavramdan öz alarak görünüş (varoluş biçimi, kip) kazanmıştır. Kurgusal felsefenin düşünce mantığını özetler Marx:

"Gerçek tikel meyveler, gerçek özü (...) meyve olan görünürdeki meyvelerden başka bir şey değildir."

"O zaman elmanın, armudun, bademin vb. yalın varoluş biçimleri, meyvenin kipleri olduğunu bildiririm."[373]

Tikel meyvelerden (elma, armut, vb.) genel meyve kavramına giden bir kurgusal felsefecinin işinin kolay olduğunu söyleyen Marx, genel meyve kavramından gerçek tikel meyveler çıkarmanın zor olduğunu söyler. Kurgusal felsefenin tıkandığı yer burasıdır. Gerçekliği olmayan meyve kavramından, gerçekliği olan, duyularla gerçek varlığından emin olduğumuz gerçek tikel meyveler nasıl çıkarılacaktır? İşte, kurgusal felsefe buna inandırıcı bir açıklama bulamaz; gerçekliğin altında ezilir:

"Gerçek meyvelerden yola çıkarak, soyut 'meyve' tasarımını yaratmak ne kadar kolaysa, soyut 'meyve' fikrinden yola çıkarak gerçek meyveler yaratmak o kadar güçtür."[374]

Marx demek ister ki, dış dünyadaki elmalar, armutlar, bademler vb. somuttur. Somuttan soyutlama yaparak meyve kavramına yüzyıllarca süren yaşam deneyimi sonucunda varılmıştır; ama meyve kavramı (her kavram gibi) soyuttur, bir fikirdir. Bir fikirden (kavramdan) somut, maddi şey çıkarılamaz. Kurgusal felsefeci, soyut meyve kavramından, somut meyveleri (elmayı, armudu, bademi vb.) yaratmak için kurgusal yolu seçer: Meyvelerin bazen elma, bazen armut, bazen badem gibi görünmesinin nedenini meyve kavramının canlı birlik (canlı gerçek), hareketli bir varlık olmasıyla açıklar. Yani meyve kavramı ölü değildir; tikel, bayağı meyveler canlı meyve kavramının çeşitli canlı belirtileridir. Marx, kurgusal filozofun ağzıyla açıklar durumu:

"Bunun nedeni diye yanıtlar kurgusal filozof, Meyve'nin ölü (...) hareketsiz bir varlık değil, ama hareketli (...) bir varlık olmasıdır. (...) Çeşitli bayağı meyveler, Biricik Meyve'nin çeşitli canlı belirtisidirler: Meyve'nin kendisinin biçimlendirdiği billurlaşmalardır bunlar."[375]

Kurgusal filozof bir adım daha atar; bu canlı belirtinin aslında bir görünüş olduğunu söyler. Yani dış dünyadaki somut tikel meyveler gerçekte soyut kavramsal varlıklardır. O halde

[372] K.Marx, a.g.e., s. 93.
[373] K.Marx, a.g.e., s. 93.
[374] K.Marx, a.g.e., s. 94.
[375] K.Marx, a.g.e., s. 94.

gerçeklikleri yoktur, hayal gibidirler. Gerçek meyveler nerdedir? Düşünce dünyasındaki gerçek meyve kavramının içinde!

Kurgusal filozof gerçek meyveleri topraktan çıkarmaz, düşünce dünyasından çıkarır. Bu nedenle o gerçek meyveler gerçek değil, sadece birer görünüştürler.

"Demek ki, kurgusal sevinç, bütün gerçek meyveleri, (...) maddesel topraktan değil, beynimizin bulanık göklerinden çıkmış (...) meyveleri yeniden bulmaya dayanır."

"O bir mucize yapmıştır: Gerçekdışı kavramsal varlıktan, Meyveden, elma, armut, vb. gibi gerçek doğal varlıklar yaratmıştır."[376]

* * *

Marx, *Kutsal Aile*'de kurgusal felsefenin mantığını veren "Meyve Örneğini" bütünleyen başka bir örnek daha verir. Artık Marx bu örnekte ironik konuşur; Bir kurgusal felsefecinin hayvanlar üzerinde nasıl egemenlik sağladığını gösterir.

Kurgusal felsefecinin elinde altı tane hayvanın olduğunu (aslan, köpekbalığı, yılan, boğa, at, fino köpeği) kabul eder önce. Kurgusal düşünen insan bunlar üzerinde nasıl egemenlik kuracaktır? Aslan parçalar, köpekbalığı yutar, yılan zehirler, boğa boynuzlar, at çifteler, fino köpeği havlar.

Kurgusal felsefeci altı hayvandan yola çıkarak "Havyan" kategorisine ulaşır. Böylece düşünce dünyasında "Hayvan" kavramını gerçek hale getirir. Sonra gerçek hayvan kavramından gerçek – olmayan (birer görünüş olan) altı hayvana geçer. Artık onlar üzerinde egemenlik kurmuştur; onlardan zarar gelmez. Onların hepsi hayvan kategorisi içinde sadece havlayan fino köpeği kadar evcilleştirilmiştir. Hayvanlar üzerinde bu şekilde egemenlik kurulmuştur. Marx alaycı biçimde yazar:

"Bir yarım düzine hayvan (...) olsun. Bu 6 hayvandan yola çıkarak, soyutlama aracılığıyla 'Hayvan' kategorisini kuralım. (...) Aslanı, köpekbalığını, yılanı vb., Hayvan'ın bir o kadar kılık değiştirmeleri, bürünümleri olarak görelim. Bu imgesel yaratma aracıyla, soyutlamamızın Hayvanı'nı gerçek bir varlık durumuna getirmiş bulunduğumuz gibi, şimdi de gerçek hayvanları soyutlama varlıkları durumuna (...) dönüştürelim. Ortaya bir şey çıkar: Aslanda insanı parçalayan, köpek balığında yutan, yılanda zehirleyen, boğada boynuzlayan ve atta onu çifteleyen Hayvan, fino köpeği olarak varolduğu zaman arkasından havlamakla yetinir. (...) İnsan'ın (...) hayvan – finoda, aslan hayvanı nasıl evcilleştirdiğini görüyoruz."[377]

* * *

Marx, kurgusal felsefenin özünün, maddi varoluşa sahip her şeyin bir fikre dönüştürülmesi olduğunu belirtir. Onun savaştığı şey maddedir, doğanın maddi gerçekliğidir. Marx'a göre kurgusal felsefe:

[376] K.Marx, a.g.e., s. 95- 96.
[377] K.Marx, a.g.e., s. 118- 119.

"Maddi varoluşta gözü olan her şeyi, yalın görünüş ve arı fikirler durumuna getirmeye yarayan bir alettir. Onun (...) savaştığı şey (...) maddi çekirdektir."[378]

8.3- Hegel'in Tarih Anlayışı

Marx Kutsal Aile taraftarlarının tarihi ele alış biçimi ile Hegel'in tarih anlayışı arasındaki kökten benzerliği göstermek ister.

Hegel, tarihi, Mutlak Tin'in (Evrensel Düşünce'nin, Tanrı'nın) gelişmesiyle açıklar. Yığın (halk), Mutlak Tin'e dayanak hizmeti gören bir araçtır. Tarihi halk yapmaz; onlar sadece Mutlak Tin'e hizmet ederler.

"Hegelci tarih anlayışı, insanlığın ona az ya da çok bilinçli bir biçimde dayanak hizmeti gören bir yığından başka bir şey olamayacağı biçimde gelişen SOYUT ya da Mutlak Tin'i öngerektirir. (...)

Hegel böylece kurgusal (...) bir tarih oluşturur. İnsanlık tarihi, insanlığın soyut Tin'inin sonuç olarak gerçek insana aşkın bir Tin'in tarihi biçimine girer."[379]

Hegel'de tarih, felsefede kendini bulur. Yığın, Mutlak Tin'in maddesini oluşturur.

"Hegel'de yığın, kendini upuygun dışavurumunu ancak felsefede bulan tarihin Mutlak Tin'inin maddesini oluşturur."[380]

Marx ve Engels, Hegel'in ve onun karikatürü olan Kutsal Aile yandaşlarının tarihe ve yığına bakış açılarını eleştirirken kendi tarih anlayışlarını formüle edeceklerdir.

Kutsal Aile'nin Yığına ve Tarihe Bakışı

Kutsal Aileciler için tarih doğaüstü bir öznedir; gerçek bireyler (yığın) ona dayanak sağlayan etkisiz bir nesnedir. Mutlak Tin ya da Evrensel Düşünce tarihin belirleyenidir, yığın ise belirlenendir. Tarih insan için değil; insan, tarihin varolması için vardır. Tarih de doğruların kanıtını göstermek amacıyla ortaya çıkar. Marx kurgusal felsefenin tarih anlayışını şu sözlerle özetler:

"Demek ki tarih, doğruluk olarak, gerçek insanal bireylerin kendisine yalın dayanaklar hizmeti gördükleri tikel bir kişi, fizikötesi bir özne durumuna gelir."

"İnsan, tarihin varolması ve tarih de doğruların kanıtının varolması için vardır."

"Yığın, demek ki, ne belli bir etkide bulunabilen, ne de belli bir ilişki içine girebilen belirsiz bir nesnedir."[381]

---

[378] K.Marx, a.g.e., s. 215.
[379] K.Marx, a.g.e., s. 133.
[380] K.Marx, a.g.e., s. 133.
[381] K.Marx, a.g.e., s. 124- 234.

Kutsal Aile, tarihi bir yana, yığını diğer tarafa koyar. Tarihi belirleyen Mutlak Tin'in gerçek düşmanının Yığın olduğunu söyler. Yığın, yanılsamalı görüşleriyle Tin'in, Evrensel Düşünce'nin önünde engel oluşturur. Marx Kutsal Ailecilerin bu konudaki görüşlerini aktarır:

"Tin'in gerçek düşmanını (...) Yığın içinde aramak gerekir."

"Tin şimdi tek düşmanını nerede araması gerektiğini bilir. Yığının istemli yanılsamaları ve gevşekliğinde."

Demek ki, Tin ilerlemeyi, Yığın ilerlemenin düşmanı olmayı üstlenir kurgusal felsefede. Marx, ilerlemenin düşmanı olarak halkın, yığının gösterilmesini kabul etmez. İlerlemenin gerçek düşmanlarının, yığının dışında, onu yabancılaştıran toplumsal koşullar (öğeler) olduğunu söyler.

"İlerleme düşmanları, Yığının yabancılaşmasının (...) ürünlerinin ta kendileridir."[382]

Yığının bu durumdan kurtulması için yabancılaşmanın ürünlerine başkaldırmasını ister Marx. Fakat bu başkaldırı kurgusal felsefenin yaptığı gibi düşünce alanında olamaz. Kutsal Aileciler yabancılaşma ürünlerini sadece bir " fikir" olarak görürler ve onu içsel bir eylem aracıyla düşünce dünyasında ortadan kaldırmak isterler. Oysa yabancılaşmanın ürünleri maddidir ve konumları maddi dış dünyadadır.

"Yığının bu pratik kendi kendine yabancılaşmaları gerçek dünyada dışınlı biçimde varolduklarından, yığın da onlarla dışınlı biçimde savaşmak zorundadır. (...) Maddi yoksunluğu tinsel nitelikte salt içsel bir eylem aracıyla kaldırmak istemesi olacak şey değildir. (...) Düşüncede ayağa kalkmak yetmez."[383]

* * *

Marx, Tarih–yığın ilişkisinin Bauer ve arkadaşları tarafından Tin – yığın ilişkisine çevrilerek gizli bir anlam daha taşıdığını belirtir. Bu ilişki Tin–madde ya da Tanrı–dünya çelişkisinin Hıristiyan dogmaya dayanarak kurgulanmasıdır. Hegelci tarih anlayışının karikatürel biçimde tamamlanmasıdır.

"Bay Bruno tarafından bulgulanmış bu ilişki, aslında kendisi de Tin–madde ya da Tanrı–Dünya çelişkisi Cermen–Hıristiyan dogmasının kurgusal bir dışavurumundan başka bir şey olmayan Hegelci tarih anlayışının eleştirel ve karikatürel tümlenişinden başka bir şey değildir."[384]

* * *

Kurgusal felsefe, Mutlak Tin'i tarihin belirleyeni olarak gördüğü için her şeyi ona yaptırır; tarihi yaratan gerçek insanı (yığını) görmemezlikten gelir. Yığını tarihin oyuncağı gibi görür.

Marx ve Engels, bu ilişkiyi tersine çevirerek maddeci tarih anlayışının, tarihe nesnel gözle bakmanın ilk adımlarını atarlar. Engels, *Kutsal Aile*'de bu görevi yüklenir. Kutsal Aile yandaşlarına gerçeği gösterir:

[382] K.Marx, a.g.e., s. 128.
[383] K.Marx, a.g.e., s. 128- 129.
[384] K.Marx, a.g.e., s. 133.

- Tarih özne değildir; yapan değil, yapılandır. Tarihin yaratıcı bir gücü yoktur.
- Tarihin öznesi insandır.
- Bu insan amaçları peşinde koşarken tarihi yaratır.

"Tarih hiçbir şey yapmaz, 'engin zenginliğe sahip değildir'. O, 'çatışmalara girişmez'! Tersine bütün bunları yapan, bütün bunlara sahip bulunan ve bütün bu çatışmalara girişen, insandır, gerçek ve yaşayan insan; hiç kuşkunuz olmasın, insanı kendi ereklerini gerçekleştirmek için kullanan –sanki kendi başına bir kişiymiş gibi– tarih değildir; tarih, kendi öz erekleri ardından koşan insanın etkinliğinden başka bir şey değildir."[385]

8.4- Proudhon'a Aşırı Övgü ve Az Eleştiri

Kutsal Aile grubu Proudhon'u eleştirirken Marx onu savunur. Tartışma Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?* İsimli kitabı üzerinedir.

Marx, Proudhon'un bu kitabının, ekonomi politiğin (özel mülkiyetin savunusunun) ekonomi politik bakış açısından eleştirisi olduğunu söyler. Ekonomi politik mülkiyet ilişkilerini insanal ilişki olarak görür. Proudhon, ekonomik ilişkilerin insanal biçimde sunulmasını ciddiye alarak aslında bunun doğru olmadığını, ekonomi politiğin insanlıkdışı olduğunu göstermeye çalışır. Ekonomi politiğin içsel çelişkisini açık ederek, onu insanlıkdışı olduğuna kabule zorlar.

"*Proudhon (...) iktisadi ilişkilerin insanal görünüşünü ciddiye almış ve bunu onların insandışı gerçekliğine açıktan açığa karşıt koymuştur. O bu ilişkileri (...) insanlıkdışılıklarını itiraf etmeye zorlamıştır."*[386]

Proudhon, özel mülkiyeti yadsıyabilmek için yoksulluktan, sefaletten yola çıkar; özel mülkiyet ile yoksulluğu zıt uçlar olarak karşı karşıya koyar. Proudhon, "özel mülkiyet insanlığa uygun bir ilişkiyse, yoksulluk nedir?" diye sorarak özel mülkiyetin insanlığa uygun olmadığını göstermek ister. Sermayenin yoksulluğu yarattığını açıklığa kavuşturur.

* * *

Proudhon, yoksulluğu ve sefaleti yaratan özel mülkiyetin eşitsizliği ortaya çıkardığını belirtir, toplumda eşitlik ister. Marx, eşitliğin, insanlar arasında pratik özdeşlik anlamına geldiğini vurgular.

"Eşitlik (...) insanın insan ile pratik özdeşliğini, yani buna göre, insanın insan ile toplumsal ya da insanal bağlantısını dile getirmek için kullanılan Fransız deyimidir."[387]

Proudhon, toplumda eşitliğin olmadığını gösterebilmek için proleterlerin "Elde–Bulundurma"dan yoksun olduğunu söyler. "Elde–Bulundurmama" (maddi geçim olanaklarından yoksun olma) eşitsizliğin göstergesidir.

Marx, Proudhon'u, "Elde–Bulundurma"yı, özel mülkiyete karşı çıkardığı için destekler. Hiçbir şeyi olmayan insanın özel mülkiyet düzeninde bir "hiç" anlamına geldiğini, insanlıktan

[385] K.Marx, a.g.e., s. 144.
[386] K.Marx, a.g.e., s. 57.
[387] K.Marx, a.g.e., s. 66.

kopmayı içerdiğini belirtir. "Elde–Bulundurmama" aslında insanlıkdışılığa malik olma anlamına gelir.

"*Malik olmama (...) insanın bütünsel bir gerçeksizliği, insandışının bütünsel bir gerçekliği, acıkma, üşüme, hastalıklar, suçluluklar, alçalma, aptallaşma, tüm insandışılık ve tüm doğaya aykırılık olgusu gibi çok olumlu bir malik olmadır."*[388]

Marx'ın malik (sahip) olmamayı, elde–bulundurmama anlamında kullandığına dikkat etmek gerekir. Marx için elde–bulundurma, bir şeyin mülkiyetine sahip olmak değildir. *1844 Elyazmaları*'nda Marx'ın "sahip olmacı insanı" eleştirdiğini biliyoruz. Marx, Proudhon'un dilini kullanır; ama elde–bulundurmamayı bir şeyden yoksun olmakla, o şeyin kullanımına erişememekle eşitler.

* * *

Buraya kadar Proudhon'u destekleyen Marx, "herkes için mülkiyeti eşit biçimde Elde–Bulundurma'yı savunan" Proudhon'dan ayrılır; onu eleştirir. Özel mülkiyetin eşit biçimde dağıtılmasıyla eşitlik kurulacağına inanmaz Marx.

"*Proudhon'un (...) ekonomi politik eleştirisi henüz ekonomi politik önvarsayımların tutsağı olduğu için, nesnel dünyanın kendisinin yeniden temellekü, elde bulundurmanın ekonomi politikte büründüğü biçim altında tasarlanmış olarak kalır."*[389]

Marx, Proudhon'u, ücret, değer, fiyat, vb. gibi olguları özel mülkiyetin biçimleri olarak görmediği için eleştirir.

"Özel mülkiyetin büründüğü çeşitli biçimlere gelince, örneğin, ücret, ticaret, değer, fiyat, para, vb., Proudhon bunları (...) özel mülkiyet biçimleri olarak görmez."[390]

Oysa Marx ve Engels için ekonomi politiğin kavramları (ücret, ticaret, satın-alma vb.) özel mülkiyet temeline dayanırlar, yabancılaşmış toplumun varlığını kavramsal düzeyde simgelerler. Bu kavramlar, özel mülkiyetin varlığının değişik biçimlerde ifade ediliş tarzıdır. Örneğin "satın-alma kavramı", işçinin kendi ürününe erişemediğini, bu ürünün onun karşısında yabancı bir güç olarak durduğunu, ürün başkasının mülkiyetine ait olduğu için satınalmaya zorunlu kılındığını gösterir.

"Satın-alma kavramı, daha şimdiden, işçinin kendi ürünü karşısında, ondan kaçmış bulunan, ona yabancılaşmış bulunan bir nesne karşısındaymış gibi davrandığını içerir."[391]

Buradan Marx'ın altını çizmediği başka bir sonuç daha çıkar: Yabancılaşmanın olmadığı bir toplumda satın-alma olmayacaktır.

* * *

[388] K.Marx, a.g.e., s. 70.
[389] K.Marx, a.g.e., s. 70.
[390] K.Marx, a.g.e., s. 55.
[391] K.Marx, a.g.e., s. 84.

Marx, iki yıl sonra Proudhon'un görüşlerini yeniden ele alacak, "çok eleştiri, az övgü" yapacaktır; ama Proudhon'un ilk kitabı olan ve burada Kutsal Aile çevresine karşı savunduğu *Mülkiyet Nedir?* isimli kitabının önemini unutmayarak.

8.5- Fransız ve İngiliz Materyalizmine Bakış

Kutsal Aileciler Fransız materyalizmini eleştirirler. Onlara göre Fransız materyalistleri maddenin hareketinin aslında "arı düşüncenin hareketleri olduğunu" görememişlerdir. Maddenin hareketini, düşüncenin görüntüsel hareketi olarak gören idealist Kutsal Ailecilerin karşısına Marx, Feuerbach materyalizmi ile çıkar. Fransız materyalizminin olumlu açıklamasına girişir. O dönemin Fransız ve İngiliz filozoflarını anlatır. Marx burada materyalizmin karşıtı olarak metafizik terimini kullanır. Kastettiği aslında idealizmdir.

* * *

Marx, Fransız materyalizminin hem siyasal kurumlara karşı hem de dine karşı savaşım verdiğine; Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozofların idealizmine (metafiziğine) karşı durduğuna dikkat çeker önce.

"Fransız materyalizmi, sadece varolan siyasal kurumlara karşı, sadece varolan din ve tanrıbilimine karşı savaşım vermekle kalmamışlar, (...) özellikle Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz metafiziğine karşı (...) savaşım vermişlerdir."[392]

Marx, Fransız materyalizminde iki eğilim görür: Birincisi kökenini Descartes'tan (1596–1650) alır, doğa bilimine varır. Bu mekanist materyalizmdir. İkinci eğilim kökenini Locke'tan (1632–1704) alır, sosyalizme, komünizme varır.

"Fransız materyalizminin iki eğilimi vardır: Biri kökenini Descartes'tan, öteki Locke'tan alır. İkincisi (...) doğrudan doğruya sosyalizme varır. Öteki, mekanist materyalizm, kendini asıl Fransız doğa biliminde yitirir."[393]

Descartes'ı iki parçaya bölen Marx, onun idealizm ile materyalizm parçalarının toplamı olduğunu belirtir. Descartes doğaya bakarken materyalisttir; ama gökyüzüne bakarken idealisttir.

Mekanist Fransız materyalizmi, Descartes'ın maddeci parçasını alır, idealist (metafizik) parçasını atar.

"Descartes (...) Fizik'ini, Metafizik'ten iyice ayırmıştı. Fiziğinin içinde madde tek töz, varlık ve bilincin tek temelidir. Mekanist Fransız materyalizmi, Descartes'ın metafiziğine karşıt olarak, onun Fizik'ine bağlanmıştır."[394]

Mekanist Fransız materyalizmini Le Roy (1723–1789), La Metrrie (1709–1751), Cabanis (1757–1808) temsil eder.

---

[392] K.Marx, a.g.e., s. 191.
[393] K.Marx, a.g.e., s. 191- 192.
[394] K.Marx, a.g.e., s. 192.

Le Roy ve La Mettrie, ruhun bir beden kipi (görünüşü, varoluşu) olduğunu söylerler. Onlara göre fikirler (ruh), mekanik hareketlerdir; bedenin bir varoluş biçimidir. Bu görüş son durakta bir madde olan bedenin, madde olmayan ruhun (düşüncenin) özdeşliğine varır ve kaba (vülger) maddecilik halini alır. Hayvanları bir makine gibi gören Descartes'ın görüşünün, insan ruhuna aktarılmasıdır bu! Descartes, Le Roy ve La Mettrie'nin görüşlerine karşı çıkar. Marx bu görüşleri özetler:

"La Mettrie'nin (...) Makine - İnsan'ı, Descartes'ın Makine - Hayvan'ının kopyasıdır."

"Le Roy, ruhun bir beden kipinden ve fikirlerin de mekanik hareketlerden başka bir şey olmadığını söyleyerek, Dekartçı hayvan yapısını–tıpkı 18. yüzyılda La Mettrie gibi -insanal ruh üzerine aktardığı zaman Descartes daha yaşıyordu. (...) Descartes karşı çıktı."[395]

* * *

Descartes'ın idealist parçası tarafından temsil edilen 17. yüzyıl metafiziği, karşısında Epikurus materyalizmini savunan Gassendi'yi (1592–1655) bulur. (Marx'ın Doktora Tezi'nde Gassendi'nin Epikurus savunmasını dinsel giysi altında yapmasını eleştirdiğini hatırlayalım.)

Marx, 17. yüzyıl metafiziğinin çöküşünde Fransız materyalizmin oynadığı olumlu role yeniden dikkat çeker. Fransız materyalizmi anti – teolojik (din, Tanrı karşıtı) ve anti – metafizik karakteriyle zorunlu biçimde materyalist teoriler geliştirmiştir. Dolayısıyla metafiziğin saygınlığını yok etmiştir.

"Anti-teolojik (tanrıbilim düşmanı), anti-metafizik, materyalist pratiğine, zorunlu olarak anti-teolojik, anti-metafizik, materyalist teoriler karşılık düşeceklerdi."[396]

17. yüzyıl metafiziğinin çöküşünde kendisi de metafizikçi olan Pierre Boyle'in (1647–1706) çok önemli bir rol oynadığını belirtir Marx. Pierre Boyle dinsiz değildir ama din ile bilimin uyuşmadığını görür. Dinsel dogmalara karşı kuşku taşır. Metafizikten kuşkulanmaya başlar. Kuşkuculukla, metafiziği bitirir. Metafiziği öldürürken materyalizmi kabul ettirmeye çalışmaz; fakat metafizik cepheden metafiziğe "kuşku silahıyla" saldırdığı için daha etkili olur; materyalist felsefeye, bilime ister istemez yardım eder. Kendisi Tanrı'ya inanırken tanrıtanımaz bir toplumun olabileceğinin işaretlerini verir. Böylece 17. yüzyıl metafiziğinin son metafizikçi filozofu ve 18. yüzyılın ilk filozofu olur.

"Teori düzeyinde, 17. yüzyıl metafiziği ile her türlü metafiziğe saygınlıklarını yitirten adam Pierre Boyle oldu. Silahı (...) kuşkuculuk idi. (...) Boyle de, dinden kuşkulu olduğu içindir ki, bu inancı yayan metafizikten kuşku duymaya başladı.(...)

Pierre Boyle, metafiziği kuşkuculuk aracılığıyla yok ederek, (...) salt tanrıtanımazlardan oluşan bir toplumun varolabileceğini, insanın tanrıtanımazlık ile değil, ama kör inanç ve puta tapma ile alçaldığını tanıtlayarak, varolmakta gecikmeyecek olan tanrıtanımaz toplumu haber verdi."[397]

[395] K.Marx, a.g.e., s. 192- 198.
[396] K.Marx, a.g.e., s. 193.
[397] K.Marx, a.g.e., s. 194.

* * *

17. yüzyıl metafiziğini olumsuz biçimde çürüten Pierre Boyle'in olumlu biçimde tamamlayanı anti - metafizik sistemi savunan Locke olur; metafiziği düşmanca ezer.

"17. yüzyıl tanrıbilim ve metafiziğin olumsuz çürütmesinin yanında, olumlu bir anti–metafizik sistem gerekiyordu. (...) Locke'un: İnsan Anlığı Üzerine Deneme adlı yapıtı, Manş ötesinden tam zamanında geldi."[398]

Marx, Locke vasıtasıyla İngiliz materyalizmini incelemeye geçer. Amacı, İngiliz materyalizmi ile Fransız materyalizminin kesişme noktalarını göstermektir.

Marx, İngiliz materyalizmini incelemeye John Duns Scot (yaklaşık olarak 1270–1380) ile başlar. Duns Scot felsefi olarak Adcılık (Nominalizm) olarak bilinen akımın temsilcilerindendir.

Bu akım, kavramların gerçek bir varoluşlarının olmadığını, sadece bir isim olduklarını savunur. (İdealizmin birçok savunucusunun birer düşünce olan kavramları gerçek gibi gördüğünü belirtelim. Kutsal Aileciler de böyle düşünür.) Bu nedenle Adcılık materyalizmin gelişmemiş halidir. Marx, Duns Scot'un dinsel görüşlerine rağmen bu konuda materyalizme kapı açtığını belirtir.

"Duns Scot, daha önce kendine 'maddenin düşünebilip düşünemeyeceğini', sormuş bulunuyordu. (...) Üstüne üstlük Adcı idi. İngiliz materyalistlerinde, Adcılık çok önemli öğedir ve genel olarak materyalizmin ilk dışavurumunu oluşturur."[399]

* * *

Francis Bacon'ın (1561–1626) görüşlerini aktarmaya geçer Marx.

Bacon, modern deneysel bilimi kurar. Ona göre duyular yanılmaz ve bilginin çıkış yeridir. Bilim, tümevarıma, karşılaştırmaya, gözleme, deneye dayanır.

"İngiliz materyalizmi ile tüm modern deneysel bilimin gerçek atası Bacon'dır. Doğa deneyine dayanan bilim, onun gözünde gerçek bilimi oluşturur. (...) Öğretisine göre, duyular yanılmazlar ve bütün bilgilerin kaynaklarıdır."[400]

Marx, Bacon'ın maddeci deney anlayışını överken, dinsel, teolojik saplantılardan kurtulmadığı için aynı zamanda eleştirir:

"Kurucusu Bacon'da materyalizm (...) henüz tanrıbilimsel tutarsızlıklarla doludur."[401]

* * *

Thomas Hobbes (1588–1679), Francis Bacon'ın sekreterliğini yaparken onun görüşlerinin etkisi altında kalır. Bacon'ın materyalizmini düzenli hale getirir; ama dış dünyayı yaşayan

[398] K.Marx, a.g.e., s. 194.
[399] K.Marx, a.g.e., s. 195.
[400] K.Marx, a.g.e., s. 195.
[401] K.Marx, a.g.e., s. 195.

canlılığından soyar, duyulur dünyayı geometri yöntemiyle açıklamaya girişir. Materyalizm onun elinde yavanlaşır. Hobbes'un materyalizmi insanı dıştalayan, çileci bir materyalizmdir, tek yanlıdır.

Düşüncenin, maddi dünyanın bir görüntüsünden başka bir şey olmadığını savunan Hobbes, bilimin işinin bu görüntülere isim vermek olduğunu belirtir.

Düşüncelerin kaynağını dış dünyada görmesi onu materyalist yapar. Düşünceyi, düşünen maddeden ayırmaz.

Tanrının varolup olmadığını bilemeyeceğimizi söyler. Böylece Bacon'ın tanrıcı önyargılarını yıkar; ama Bacon'ın, bilginin kökeninin dış dünyada olduğunu belirten temel görüşünü daha belirgin kılmaz.

"Bacon'ın materyalizmini Hobbes sistemleştirir. Duyulur dünya özgün çekiciliğini yitirir ve geometricinin soyut duyuluru durumuna gelir. (...) Geometri baş bilim ilân edilmiştir. Materyalizm ürkürük (insandan kaçan) olur. (...) Materyalizm tenini öldürmek ve çileci olmak zorunda kalmıştır.

Bacon'dan yola çıkan Hobbes, şu tanıtlamaya girişir: Eğer insanlara bütün bilgilerini duyuları veriyorsa, bundan sezginin, fikrin, tasarımın vb., (...) maddi dünyanın görüntülerinden başka bir şey olmadıkları sonucu çıkar. Bilimin yapacağı tek şey, bu görüntülere bir ad vermektir."[402]

* * *

Marx, İngiliz materyalizmini, Fransız materyalizmine bağlamaya girişir. Fransızlar, İngiliz materyalizmini sevimli kılıp uygarlaştırmışlardır.

İngiliz materyalisti Locke, Duyumcu'dur. Yani bilginin duyumdan geldiğini savunur. Doğuştan bilgiyi kabul etmez. Fransız Condillac (1715–1780) onun duyumcu bakış açısını geliştirir; duyuların da deney ve alışkanlık işi olduğunu gösterir. Böylece Condillac, insanın gelişmesinin eğitime ve dış koşullara bağlı olduğunu kanıtlar.

"Condillac (...) Locke'un fikirlerini açındırdı ve sadece ruhun değil, ama duyuların da (...) deney ve alışkanlık işi olduklarını tanıtladı. Öyleyse insanın tüm gelişmesi eğitim ve dış koşullara bağlıdır."[403]

* * *

Marx, materyalizmin toplumla birleştirilmesini, ya da topluma uygulanmasını Fransız Helvetius'la (1715–1771) başlatır.

"Materyalizm, özgül olarak Fransız niteliğini, gene Locke'tan yola çıkan Helvetius'ta kazanır. Helvetius onu hemen toplumsal yaşama oranla tasarlar."[404]

Marx, Helvetius'un topluma maddeci bakışını göstermek amacıyla ondan alıntılar yapar:

---

[402] K.Marx, a.g.e., s. 195- 196.
[403] K.Marx, a.g.e., s. 197.
[404] K.Marx, a.g.e., s. 198.

"İnsanlar ne iyi ne de kötü, ama ortak bir çıkarın onları birleştirip ayırdığına göre, iyi ya da kötü olmaya hazır doğarlar."[405]

Helvetius'a göre insanı biçimlendiren bireyin varoluş koşullarıdır. Özel çıkar ile genel çıkar arasındaki çelişki bir reformla ortadan kaldırılmalıdır. Bu reform ise ancak halkın yasalara duyduğu saygıyı güçten düşürmekle sağlanabilir.

"Büyük reformlar ancak halkların eski yasa ve alışkılar için besledikleri alık saygı güçten düşürülerek gerçekleştirilebilir."[406]

* * *

Marx, Fransız Babeuf'un (1760–1797) öncülük yaptığı Baböfçü hareketi uygarlaşmamış materyalistler olarak görür; ama gelişmiş komünizmin kökeninin Fransız materyalizmi olduğunu söyler.

Fransız Etienne Cabet (1788–1856) İngiltere'de sürgündeyken komünizmden esinlenir ve bu fikri Fransa'ya taşır.

Böylece Marx, Fransız materyalizminin komünizme vardığını kanıtlamak ister. Fransız materyalizmini komünizme bağlayan bağlardan Marx kendi adına bir sonuç çıkarır: Bu sonuç topluma maddeci bakış açısının anahtarıdır.

"Eğer insan tüm bilgiyi, duyuyu, vb. (...) bu dünya içindeki deneyden alıyorsa, (...) önemli olan şey deneysel dünyayı, (...) insanın insanal olan şeyin alışkanlığını edineceği (...) biçimde düzenlemektir."

"Eğer insan koşullar tarafından biçimlendirilmişse, koşulları insanal olarak biçimlendirmek gerekir."[407]

8.6- Feuerbach'a Ateşli Övgü

Marx ve Engels *Kutsal Aile* kitabının değişik yerlerinde Feuerbach'ı övgüye boğarlar. Kutsal Aile yandaşlarının idealizminin karşısına Feuerbach'ın materyalizmini kalkan olarak koyarlar. Kitabın hiçbir yerinde Feuerbach'a eleştiri yöneltmezler.

Marx, felsefenin, varolan maddi dünyanın soyut bir yansıması olduğu fikrini ilk kez Feuerbach'ın dile getirdiğine dikkat çeker. Kurgusal felsefeyi açık eden ve onun yeryüzünden uzakta olduğunu gösteren Feuerbach'tır. Gerçek felsefenin, kurgusal gökyüzünden gerçek yeryüzüne inmesi gerektiğini savunan Feuerbach'tır. Kutsal Aileciler bunu gizlemek isterler.

"Felsefenin, varolan durumun soyut dışavurumu olduğu fikri, (...) felsefeyi kurgusal ve gizemsel deney olarak ilk tanımlamış ve bunu ilk tanıtlamış bulunan Feuerbach'ındır."[408]

---

[405] Helvetius, aktaran K.Marx, a.g.e., s. 201- 202.
[406] Helvetius, aktaran K.Marx, a.g.e., s. 202.
[407] K.Marx, a.g.e., s. 199.
[408] K.Marx, a.g.e., s. 66.

Engels de Marx'a katılarak Kutsal Ailecilere sorar:

"Peki, ama kim çıkarmıştır 'sistemin' gizemini açığa? Feuerbach. Kavramlar diyalektiğini, sadece filozofların bildiği o tanrılar savaşını kim yok etmiştir? Feuerbach."[409]

Feuerbach, din ile savaşırken kurgusal felsefeyle savaşması gerektiğini anlar. Kurgusal felsefenin dinsel gizemini ortaya koyarak dinin felsefedeki dayanağını yıkar. Hegelci kurgusal felsefeyi eleştirerek, metafizik (idealist) ilkeleri parçalar ve dine karşı savaşı tamamlar.

"Feuerbach'ın kurgusal felsefeyle savaşmasına, kurgusal tanrıbilim ile savaşması yol açtı, çünkü o kurguda tanrıbilimin son dayanağını gördü."

"Feurbach, (...) Hegelci kurgunun dolayısıyla her türlü metafiziğin büyük eleştiri ilkelerini aynı zamanda ustalıkla koyarak, din eleştirisini tümlemiştir."[410]

* * *

Marx, henüz kendi diyalektik materyalizm anlayışını geliştiremediğinden dolayı, metafiziğin–idealizmin karşı alternatifinin Feuerbach'ın insancı materyalizmi olduğunu söyler. Marx'a göre Fransız–İngiliz sosyalizmi, Feuerbach'ın teorik insancı materyalizmini pratik alanda temsil etmişlerdir.

"*Metafizik (...) insancılık ile örtüşen materyalizm karşısında her zaman yenik düşecektir. Oysa, eğer Feuerbach, teori alanında, insancılık ile örtüşen materyalizmi temsil ediyorduysa, Fransız ve İngiliz sosyalizm ve komünizmi de, onu pratik alanda temsil etmişlerdir."*[411]

8.7- Suç –Ceza - Yardımseverlik

Marx bu konuları Kutsal Aile içinde Eugene Sue'nün *Paris'in Gizemleri* isimli romanını eleştirirken ele alır. Yazar Eugene Sue söz konusu romanında kötülüğün egemen olduğu suçlular dünyasını anlatır ve çözüm olarak erdemin egemen kılınacağı dünyanın nasıl kurulacağını gösterir.

Romanın en önemli kahramanı Rodolphe, toplumsal kötülükleri yok etmenin çaresini Hıristiyan dininde, Tanrı'ya sığınmakta görür ve buna uygun öneriler geliştirir.

İşte, Kutsal Aile yandaşı olan Szeliga hem romanı över, hem de Rodolphe'u kendilerinin bir temsilcisi gibi görür.

Marx, Eugene Sue'nin romanını (Rodolphe'u) eleştirerek, Kutsal Aile grubunun özel görüşlerini açığa çıkarır. Marx'ın hedefi romanın yazarı değildir; genç Hegelci Szeliga ve onun gibi düşünenlerdir. Marx, bu eleştiri boyunca çok önemli fikirler dile getirir.

* * *

[409] F. Engels, a.g.e., s. 144.
[410] K.Marx, a.g.e., s. 194- 211.
[411] K.Marx, a.g.e., s. 191.

Genç Hegelci Szeliga, romanın kahramanı Rodolphe'u insani bir devleti yaratmak isteyen bir kahraman olarak sunar.

"Rodolphe, eğer Bay Szeliga'nın söylediklerine inanacak olursak, insanlık devletinin ilk hizmetkârıdır."[412]

Marx, Rodolphe'un romanındaki eylemlerini inceleyerek onun dine sığınmış zalim bir kişilik olduğunu kanıtlar.

Rodolphe, insanın yaşamdaki yanlışlarını Tanrı'ya karşı işlenmiş suçlar olarak ele alır. Suçlarından kurtulmak isteyen insan kendini Tanrı'ya vermelidir. Romanın başka bir kahramanı, yaptığı yanlışların faturasını ödemek için Rodolphe'un önerisini dinler; manastıra kendini kapatır. Marx bu kahramanın çözüm yolunu "dünyaya karşı ölmek" olarak adlandırır ve kınar.

"Bu kez yanılsamaların Tanrı'ya karşı işlenmiş sonsuz suçlar olduklarını kabul ettikten sonra, insan kurtuluş ve lütfu ancak kendini büsbütün Tanrı'ya vererek, dünya ve dünya kaygıları karşısında büsbütün ölerek sağlayabilir. (...) Tüm dünyaya karşı ölerek ve manastıra girerek, kendini tüm tanrıya verir."[413]

Rodolphe ağır suçlar işlemiş insanlar için böyle bir cezayla yetinemez. Cinayet işlemiş diğer bir roman kahramanının gözlerini kör eder; onun cezasına, tövbe etmesini ve pişmanlık getirmesini ekler. Rodolphe cinayet işleyen suçlunun ruhunu kurtarmak ister. Dinsel insan için "ruh her şey, beden hiçbir şey" dir. Bedenin acı çekmesi önemli değil, ruhun kurtarılması önemlidir.

Marx, bu ceza teorisinin Hıristiyan içerik taşıdığını ve insani yanların öldürülmesi anlamına geldiğini belirtir.

"Rodolphe ruhu kutsal, insan gövdesini bayağı sayar. (...) Eğer göz günah işleme aracı ise gözü oyan, eğer el günah işleme aracı ise eli kesen, tek sözle, eğer beden günah işleme aracı ise gövdeyi öldüren Hıristiyan yol, işte budur. (...) İnsanın hastalıklarını iyileştirmek için insanal doğayı öldürmek gerekir."[414]

Rodolphe, cinayet işlemiş suçluyu zorla dindar bir insan haline getirerek, onu tamamen Tanrı'ya bağlayarak bedensel cezayı artırır.

Marx, bu yöntemin bayağı ceza teorisinden daha korkunç olduğuna dikkat çeker.

"Ona dua etmeyi öğretmek ister. Herkül gibi eşkiyayı, duadan başka bir işi olmayacak keşişe çevirmek ister. Bu Hıristiyanca yırtıcılık ile karşılaştırılınca, yok etmek istediği insanın kafasını kesmekle yetinen bayağı ceza teorisi ne kadar insanal!"[415]

* * *

[412] K.Marx, a.g.e., s. 245.
[413] K.Marx, a.g.e., s. 262- 263.
[414] K.Marx, a.g.e., s. 266- 267.
[415] K.Marx, a.g.e., s. 260.

Marx, hukuku dine bağlayan ceza teorisinin Katolik kilisesinin ceza teorisi olduğunu belirtir. Bu ceza teorisinin amacı, suçlu görüleni dış dünyadan koparark, onu içsel dünyasının gardiyanı yapmak üzerine kuruludur. Böylece suçlu dışsal bir manastır yerine, kendi vicdanının manastırına kapatılmış olur. Dinsel cezaya göre insana kötülük değil, iyilik yapılmıştır. Ona kendisini yargılama, cezayı içsel hale getirme fırsatı verilmiştir.

"İnsanı duyulur dış dünyadan ayırmak, düzeltmek amacıyla onu soyut vicdanı içine kabaca atmak, onun gözlerini oymak- işte, (...) 'Ben' i üzerine kapanmış insanın (...) iyiliğin ta kendisini oluşturduğu yolundaki Hıristiyan öğretinin zorunlu bir sonucu."[416]

Marx, Kutsal Aileci Szeliga'nın bu dinsel kısas hukukunu açıkça savunmadığını söyler. Kısas hukukuna kurgusal bir felsefe giydirmek zorundadır Szeliga. Bu nedenle Hegel'in ceza teorisine sığınır.

Hegel'e göre cezayı alan suçlu kişi kendi hakkındaki hükmü kendisi vermiş olmaktadır. Hegel, cezanın, suçlunun hakkı olduğunu savunur. Suçlu, iradesiyle suçu işler ve cezayı hak eder. Kendi kendini yargılayan suçlu kendinin yargıcıdır. Dışarıdan verilen cezayı da kendinin yargısı olarak kabul etmelidir. Marx, Hegel'in dıştan verilen cezayı, "suçlunun kendi kendine verdiği ceza olarak görmesini isteyerek" dışsal cezayı aynen koruduğuna dikkat çeker. Kısas hukukunu spekülatif bir yorumla güzelleştirir Hegel. Dışarıdaki ampirik cezaları kabul edilir kılar.

Hegel'in ceza teorisinin özeti şudur: Ceza, suçlunun kendi isteğinin onaylanmasıdır; çünkü suçlu, suç işleyerek ceza hakkını kullanır ve hak eder.

"Hegel'e göre, uğranılan cezada, kendi kendine karşı karar veren kişi, suçludur. Bu teori Hegel'de (...) ilkçağsal kısas hukukunun kurgusal süslenmesidir. (...) Hegel (...) cezayı olduğu gibi sürdürür."[417]

Marx, suçluyu aynı zamanda insan olarak kabul eden bir ceza teorisinin içinde çelişki taşıdığını belirtir. Çünkü ceza ve baskı gibi şeyler insani davranışla uyuşmaz. Bu nedenle ceza ile insan ancak soyutlama planında, hayal gücüyle birleştirilebilir.

Marx, Hegel'i eleştirirken kendi "ceza" anlayışını da formüle eder. İnsanal bir toplumda kendini suçlu gören kişi için "ceza" ancak kendi kendisine kestiği bir "ceza" olabilir. O insan dıştan gelecek bir "ceza" beklemez; çünkü bilir ki kardeşleri olan insanlar onun kendisine verdiği cezanın kurtarıcıları olacaklardır.

"İnsanal koşullar içinde, tersine ceza, suçu işleyenin gerçekten kendi–kendisi üzerindeki yargısı olacaktır. Ona başkası tarafından uygulanan dışsal bir zorun, onun kendi kendisine uyguladığı bir zor olduğuna inanması için çalışılmayacaktır. Öteki insanlar onun için, daha çok onun kendi–kendine vermiş olacağı cezanın doğal kurtarıcıları olacaklardır. Başka bir deyişle, ilişki tastamam tersine çevrilmiş olacaktır."[418]

* * *

[416] K.Marx, a.g.e., s. 268.
[417] K.Marx, a.g.e., s. 268.
[418] K.Marx, a.g.e., s. 269.

Rodolph iyiliğin Tanrı tarafından ödüllendirildiğini, kötülüğün cezalandırıldığını düşünür. Şüphesiz ki çıkış noktası kutsal kitaptır. Marx onun mantığını göstermek için Pavlus'un *Romalılara Mektup*'undan bir alıntı aktarır:

"Kötülük işleyen her adama gazap ve hiddet, sıkıntı ve şiddet; iyilik işleyen her adama izzet, hürmet ve selamet."[419]

Rodolphe kendini Tanrı'nın bir görevlisi olarak kabul eder; iyilere ödül, kötülere ceza vermeye yetkili kılındığını düşünür. Daha da ileri gider, böyle bir toplumu düşler. Varolan toplumda kötüleri cezalandıran yasalar vardır; ama iyileri maddi biçimde ödüllendirme yoktur. İşte, Rodolphe toplumun bu eksikliğini tamamlamak ister. Böylece toplum yıkılmaktan kurtulacak, sonsuza kadar yaşayacaktır. Marx Rodolphe'un teorisiyle dalga geçer. Ciddi olarak da bu teorinin varolan yoksunluklar toplumunu savunmak anlamına geldiğini söyler.

"Kahramanımız Rodolphe, iyilerin ödüllendirilmesi ve kötülerin cezalandırılması ile toplumu yıkılmaktan alıkoyan yeni teorinin örtüsünü kaldırır. (...) Bu teori güncel toplumun teorisinden başka bir şey değildir."[420]

* * *

Rodolphe toplumsal sorunların çözümünü de eylemiyle göstermeye kalkar. En baştaki sorun yoksulluktur. Bu sorun nasıl çözülecektir? Rodolphe bir "Yoksullar Bankası" kurar. Yoksullar Bankası, dürüst işsizlerinin açlıktan ölmesinin önüne geçecek, onlara iş buldukları zaman ödemek üzere borç para verecektir. Marx, Rodolphe'un bulduğu çözümün çözüm olmadığını gösterir.

Rodolphe yardımseverliği, yardımsever derneklerini sevimli bir hale getirerek yoksulluğa karşı bir çözüm gibi sunar. Zenginler yoksullar için düzenledikleri gecelerde hem eğlenecekler, hem de yoksullara yardım edeceklerdir. Marx, insani görüntü taşıyan, ama aslında insanlıkdışı içeriği olan bu teoriyi ve pratiği sertçe eleştirir; yardımsever derneklerinin işlevini, özünü açıklar: Yoksulluk, yoksulları sadaka kabul etmeye zorlayarak onları insanlık düzeyinin altına indirir. Yoksullar yararına düzenlenen geceler de yoksulluğu eğlence hizmeti yapar. Yardımseverlik eğlence biçimde örgütlenerek yardımseverlerin vicdanını tatmin eder; ama yoksulluk aynı biçimde sürer.

"*İnsanal sefaletin kendisi (...) eğer sadakayı kabul etmeye zorlanmış ise, para ve kültür soyluluğuna oyun ve eğlence hizmeti görmeye de zorlanmıştır. (...)*

Almanya'daki birçok yardımsever derneğin, Fransa'daki birçok iyiliksever kuruluşun, İngiltere'deki birçok iyilikçi donkişotluğun, yoksullar yararına verilen konserler, balolar, gösteriler, şölenlerin, hatta yıkıma uğramış kimseler için kamusal yardımların başka bir anlamı yoktur. Bu anlamda, demek ki, yardımseverlik de uzun zamandan bu yana, eğlence biçimi altında örgütlenmiş bulunmaktadır."[421]

Marx'ın bu görüşünün o zamandan bu yana tekrar tekrar doğrulanması ve doğrulanmaya devam etmesi ilginçtir.

---

[419] Pavlus, aktaran K.Marx, a.g.e., s. 269.
[420] K.Marx, a.g.e., s. 280.
[421] K.Marx, a.g.e., s. 290.

8.8- Kadına Bakış

Marx romanın kahramanı Rodolphe'un "kadın sorununa" bakışını eleştirirken kendi tutumunu da ortaya serer.

Rodolphe hizmetçi kadınları baştan çıkaran ve sonra onları ortada bırakan erkeklerin tutumundan yakınır. Hizmetçi kadınlara acıyarak onların yanında saf tutar; ama olayın toplumsal kökenli olduğunu görmez. Rodolphe göre eksiklik, baştançıkarıcı erkeği cezalandıran bir yasanın yokluğudur.

Marx, Rodolhe'un, "kadının güncel toplumdaki durumunun insanlıkdışı olduğunu" göremediğinin altını çizer. Sorun yasa sorunu değildir; toplumun örgütleniş biçimidir. Marx, Charles Fourier'den alıntılar yaparak kadının ezilmişliği sorununun topluma bağlı olduğunu gösterir.

"Kadın cinsinin aşağılanması aynı zamanda hem uygarlık hem de barbarlığın özsel bir özelliğidir."

"Bir tarihsel dönemin değişikliği, her zaman kadınların özgürlüğe doğru ilerlemesine göre belirlenir. (...) Kadının kurtuluş derecesi, genel kurtuluş derecesinin doğal ölçüsüdür."[422]

8.9- Yeniden Yahudi Sorunu ve İnsan Hakları

Marx'ın, B. Bauer'in Yahudi sorunu üzerine 1842–1843'te yayınlanan yazılarının eleştirisini *Fransız–Alman Yıllıkları*'nda, *Yahudi Sorunu* isimli yazısında yaptığını hatırlamamız gerekiyor.

Marx, B.Bauer'in *Genel Edebiyat Gazetesi*'nde yayınlanan yeni iki makalesini ele alarak Yahudi sorununa ve insan hakları konusuna tekrar geri döner. Marx, Bauer'e daha önce yönelttiği eleştirinin özünde hiçbir değişiklik yapmaz; fakat dilini değiştirmiştir. Sorun ve çözümü daha net, Hegelci terminolojiden uzaklaşarak formüle eder.

Bauer, Yahudi sorununu sadece dinsel bir sorun olarak görür ve onların kurtuluşunu dinlerinden kurtulmalarına bağlar. Marx, Yahudi sorununun hem dinsel, hem de toplumsal sorun olduğunu söyleyerek aradaki farkı ortaya koyar.

"Güncel dinsel sorunlar, çağımızda toplumsal bir anlam taşırlar."[423]

Marx, Bauer'i, Yahudi sorununun toplumsal yanını görememekle, Yahudi dininin güncel burjuva toplumu tarafından sürekli yaratıldığını anlamamakla suçlar:

"Bay Bauer (...) Yahudi dininin kendisinin de, güncel burjuva yaşam tarafından sürekli yaratıldığını ve en yüksek tümlemesini de parasal sistemde bulduğunu aklından bile geçirmez."[424]

---

[422] Charles Fourier, aktaran K.Marx, a.g.e., s. 292.
[423] K.Marx, a.g.e., s. 167.
[424] K.Marx, a.g.e., s. 168.

Marx, Yahudilerin dinsel özgürlüğe kavuşmalarının (burjuva devlet karşısında dinsel olmayan yurttaş olmalarının) siyasal kurtuluş anlamına geldiğini belirtir. Artık siyasi kurtuluşa erişmiş Yahudi, kendi dinini özel iş olarak gören kişidir. Ama siyasal kurtuluş (devletin dinden kurtulması) burjuva toplumda yaşayan kişilerin insani kurtuluşu anlamına gelmez.

Marx, birçok burjuva devletinde daha şimdiden siyasal kurtuluşun gerçekleştiğini, fakat insanlıkdışılığın (insani kurtuluş yoksunluğunun) sürdüğünü söyler.

"Çeşitli devletlerde, Yahudiler (Hıristiyanlar gibi) siyasal düzeyde büsbütün kurtulmuşlardır. Yahudiler ve Hıristiyanlar insanal düzeyde kurtulmuş olmaktan çok uzaktadırlar."[425]

Burjuva toplumda siyasi kurtuluşu kazanan bireyin görünüşte "özgür" insan niteliğine kavuştuğunu, yani insan haklarına eriştiğini açıklar Marx. İnsan haklarına sahip olan bireyin, bencil burjuva birey olduğunu; bu bireyin tanınmasının burjuva toplumun maddi öğelerinin tanınması olduğunu; insan haklarının insanları dinden kurtarmadığını, fakat onlara din özgürlüğü sağladığını; onları mülkiyetten kurtarmadığını, ama onlara mülkiyet özgürlüğü (girişim özgürlüğü) sağladığını belirtir Marx.

"İnsan haklarının insanı dinden kurtarmadıkları, ama ona din özgürlüğü sağladıkları; onu mülkiyetten kurtarmadıkları, ama ona mülkiyet özgürlüğü sağladıkları (...) açıklanmıştı. Modern devlet tarafından insan haklarının tanınmasının, ilkçağ devleti tarafından köleliğin tanınmasından başka bir şey anlamına (...) gelmediği tanıtlanmıştı."[426]

Marx, insan haklarının içeriğini gösterdikten sonra B.Bauer'in siyasal kurtuluşla, insanal kurtuluşu karıştırdığı sonucuna varır. Dinsel özgürleşme politik özgürleşmedir; burjuva toplumun kendi varlığında gerçekleşir. Bauer, insanal kurtuluşu sağlayacak temelin burjuva toplumun insandışılığını kaldırmak olduğunu anlayamaz.

8.10- Burjuva Toplum ve Birey

Kutsal Aile yandaşları burjuva toplumdaki bencil bireyleri, kendi başına yeten; birbirinden ayrı atomlara benzetirler ve bu birbiriyle ilişkisiz atomları (bireyleri) bir arada tutan gücün devlet olduğunu söylerler.

Marx farklı görüştedir. Burjuva toplumun bencil bireyinin kendi gereksinmesini kendi başına, diğer bireylerle bağlantı kurmadan sağlayan güce sahip olmadıklarını belirten Marx, onların atomlar gibi görünemeyeceğini söyler:

"Burjuva toplumun üyeleri atom değildir. (...) Atomun gereksinmeleri yoktur, o kendi kendine yeter."[427]

Marx bu noktada burjuva bireyin bir yanılsamasına dikkat çeker: Bireyler kendini, kendi kendine yeten, başkalarına ihtiyacı olmayan atomlar gibi görürler; ama gerçek bu değildir, sadece bireyin kafasında yarattığı sahte bir inançtır.

---

[425] K.Marx, a.g.e., s. 170.
[426] K.Marx, a.g.e., s. 174.
[427] K.Marx, a.g.e., s. 184.

"Burjuva toplumun bencil bireyi (...) kendini bir atom, yani (...) kendi kendine yeten, gereksinmesiz (...) bir varlık olarak görmeye dek boşuna şişinir."[428]

Yaşam, bireyin bu yanılsamasını pratikte yok eder. Bireylerin duyuları, kendi dışında bir dünyanın, toplumun, bireyin varolduğunu gösterir. Her birey bencil kişisel çıkarı gereği, diğeriyle ilişki kurar. Kendi gereksinmesini karşılamak için, öteki bencil bireylerin gereksinmelerini karşılamaya hizmet eder; bencil bireyler zorunlu bir bağlantı içinde birbirlerini kullanırlar. Onların çelişkili birliğini sağlayan devlet (siyasal yaşam) değil, toplumdur, uygar yaşamdır; toplum içinde birbiriyle kurdukları doğal ve zorunlu ilişkidir. Bencil bireyler kişisel çıkar bağlarıyla birbirlerine bağlanmıştır.

"Demek ki, gerçek bağı siyasal yaşam tarafından değil, ama uygar yaşam tarafından oluşturulmuş bulunan burjuva toplum üyelerini birleşik tutan şey, doğal zorunluluktur, (...) çıkardır."[429]

Marx, insanların bu "doğal zorunluluğun" bilincinde olmadıklarına dikkat çeker.

"Modern devletin doğal temeli burjuva toplum, burjuva toplum insanı, yani ötekine özel çıkar ve bilincinde olmadığı doğal zorunluluktan başka hiçbir bağla bağlanmış bulunmayan bağımsız insan, (...) kendi öz bencil gereksinmesi ile ötekinin bencil gereksinmesine köleliğidir."[430]

Marx burada henüz isim koyamadığı üretim ilişkilerini anlatmak ister: İnsanlar toplum içinde, kendi aralarında zorunlu, doğal, kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkiler kurarlar. Marx yukarıdaki fikirleriyle Marksizme doğru çok önemli bir adım atar.

* * *

Burjuva toplum bencil bireylerden kurulduğundan dolayı herkes kendi bencil gereksinmesini karşılamak için öteki bencil bireyle savaş halindedir. Özel çıkarların ortaklığının olmaması bencil bireylerin birbirine karşı savaşımını sürekli olarak doğurur.

"İnsanı insana, bireyi bireye karşıt çıkaran (...) burjuva toplum (...) tüm bireylerin bu karşılıklı savaşından başka bir şey değildir."[431]

* * *

Marx'a göre: Burjuva toplumun bireyi kendinin "özgür" olduğunu sanır. Bireyin gözüne mülkiyet, din vb. özgürlüğü, kendi öz özgürlüğü gibi görünür. Oysa bunlar yabancılaşmanın öğeleridir. Birey görünüşte kendi öz bireyselliğini, özgürlüğünü gerçekleştirdiğini sanırken aslında insandışılığını gerçekleştirir. Köleleşmedir bu!

"*Modern dünyada, her birey aynı zamanda hem köle, hem topluluk üyesidir. Ama burjuva toplumun köleliği, görünüşte, en büyük özgürlüğü oluşturur. (...)*

[428] K.Marx, a.g.e., s. 184.
[429] K.Marx, a.g.e., s. 185.
[430] K.Marx, a.g.e., s. 174.
[431] K.Marx, a.g.e., s. 179.

Görünüşte bireysel bağımsızlığın gerçekleşmesidir bu kölelik. (...) Bu sözde özgürlük, tersine, onun köleleşme ve insandışılığın gerçekleşmesi anlamına gelir."[432]

8.11- Burjuva Toplumda İki Temel Sınıf Arasındaki Çelişki

Marx *1844 Elyazmaları*'nda toplumdaki kapitalistler ile işçileri birbirine karşıt olarak konumlandırmıştı. Yabancılaşmış topluma (özel mülkiyete) karşı da insancıl-doğacı komünizmi zorunlu alternatif olarak sunmuştu. Ama bu zorunluluğun nedenini nesnel biçimde açıklamamıştı.

Şimdi *Kutsal Aile*'de hem felsefi, hem de maddi nedenler göstererek varlıklı sınıf ile proleter sınıf arasındaki ilişkiyi inceleyecektir.

Marx, özel mülkiyetin iki temel oluşumundan bahseder: Proleterya ve zenginlik. Bunlar birbirine karşıttır ve bir bütünlük oluştururlar. Bu bütünlük içinde iki karşıt oluşumun işlevini saptamak önemlidir.

"Proleterya ve zenginlik, karşıt şeylerdir. Karşıt şeyler olarak bir bütünlük oluştururlar. Her ikisi de özel mülkiyet dünyasının oluşumlarıdırlar. Sorun, onlardan her birinin bu çelişki içinde hangi belirli yeri tuttuğunu bilmektir."[433]

Çelişkinin varlığını koruması için hem özel mülkiyetin, hem de proletaryanın varlığını sürdürmesi gerekir. Çelişkinin bir tarafı eksik olursa çelişki ortadan kalkar.

Özel mülkiyet, çelişkinin olumlu tutucu yanıdır; proletarya ise olumsuz (itici, yıkıcı) yanıdır. Çelişkiyi sürdürücü güç özel mülkiyetten, bitirici güç proletaryadan gelir.

"Bu çelişkinin bağrında, demek ki, özel mülkiyet sahibi tutucu partidir, proletarya ise yıkıcı parti. Çelişkiyi koruyup sürdüren etkinlik birinciden, yıkıp yok eden etki ise ikinciden kaynaklanır."[434]

Marx burada diyalektiğin önemli bir yasasından yola çıkar: Karşıtların birliği ve savaşımı. Karşıtlar, bütünsel, kavgalı, çekişmeli birlik oluştururlar. Çelişkinin sürmesi için bir ucun baskın olması zorunludur. Proletarya kendini ortadan kaldırmak için, özel mülkiyeti ortadan kaldırmak zorundadır. Çelişkinin bir ucunun ortadan kalkması, diğer ucun da ortadan kalkması sonucunu verir.

"Proletarya, proletarya olarak kendi kendini kaldırmak ve böylece bağımlı bulunduğu, onu proletarya durumuna getiren karşıtını, yani özel mülkiyeti de kaldırmak zorundadır."[435]

Proletarya çelişkinin baskın tarafı olmayı başarırsa, yani özel mülkiyeti (varlıklı sınıfı) yenerse ne olur? Proletarya egemen duruma gelir, ama varlıklı sınıf zayıf uç olarak varlığını yine sürdürür. Marx burada durmaz, çok önemli bir noktayı öne çıkarır. Proletaryanın son amacı özel mülkiyet üzerinde baskı kurup çelişkiyi kendi egemenliğinde sürdürmek değildir. Onun

[432] K.Marx, a.g.e., s. 179.
[433] K.Marx, a.g.e., s. 60.
[434] K.Marx, a.g.e., s. 61.
[435] K.Marx, a.g.e., s. 61.

hedefi kendisini (dolayısıyla karşıtını) tamamen ortadan kaldırarak çelişkiyi bitirmektir. Proletarya için zaferi kazanmak; hem kendini, hem de karşıtını yok etmektir

"Eğer proletarya zaferi kazanırsa, bu hiç de toplumun mutlak yanı durumuna geldiği anlamını taşımaz; çünkü o bu zaferi ancak hem kendi kendini, hem de kendi karşıtını kaldırarak kazanabilir."[436]

* * *

Marx'ın buraya kadar verdiği açıklama iki sınıf arasındaki ilişkinin felsefi, diyalektik yönden incelenmesidir. Bu açıklama, proletaryanın niçin özel mülkiyeti kaldırmak zorunda olduğunun nedenini göstermez. Proletaryaya verilen tarihsel rol (özel mülkiyeti kaldırma görevi) nereden gelmektedir? İradi olarak proletaryaya bir misyon yüklemek gerçekçi tutum olamaz. Bunu düşünen Marx, nesnel, objektif bir temel arar ve bu temeli proletaryanın yaşam koşullarında bulur.

Marx, proletaryanın Tanrı olmadığını, tersine köle olduğunu, sefalet ve insanlıkdışı koşullarda yaşadığını, bu kötü yaşam koşullarının onu özel mülkiyeti kaldırmaya ittiğini belirtir. İnsanlıkdışı yaşamın temeli maddidir; bu maddi temel proletaryayı, insanlıkdışı dünyayı (onu yaratan özel mülkiyeti) kaldırmaya zorlar.

"Güncel toplumun tüm yaşam koşulları, en insandışı yanlarıyla, proletaryanın yaşam koşullarında yoğunlaşmış bulunurlar. (...) Sefalet, kendini ona önüne geçilmez bir biçimde zorla kabul ettiren sefalet -zorunluluğun pratik dışavurumu- onu böylesine bir insandışılığa karşı doğrudan doğruya başkaldırmaya zorlar."[437]

* * *

Marx, çelişkinin bir ucu açısından nesnel bir temel bularak iki sınıfın yarattığı karşıtlığın nasıl ortadan kalkabileceğini göstermiştir.

Marx bununla yetinmez. Çelişkinin diğer ucu olan özel mülkiyet açısından da bir nesnellik arar. Marx'a göre özel mülkiyet bilinçsiz biçimde, ekonomik olarak kendini yok etmeye doğru ilerler.

Marx, kendiliğinden özel mülkiyetin ortadan kalkacağını düşünmez; bunu ekonomik bir eğilim olarak görür. Daha *1844 Elyazmaları'*nda özel mülkiyetin yok edilmesi için komünist eylemin zorunlu olduğunu belirmişti.

Peki, özel mülkiyetin ekonomik olarak yokoluşa gidişinin maddi temeli nedir? Özel mülkiyet bunu nasıl yapar? Marx şimdilik ayrıntılı biçimde bunu incelemez, yanıt üretmez. Özel mülkiyetin (sermayenin) bilinçsiz biçimde komünizmin maddi temellerini hazırlayarak kendini yokoluşa hazırladığını; bunun özel mülkiyetin hem tarihsel görevi, hem de mazereti olduğunu söyleyebilmesi için Marx'ın olgunlaşmaya, araştırma yıllarına ihtiyacı vardır. *Kutsal Aile*'nin yazıldığı tarih böyle bir açıklama için henüz erkendir. Ama Marx daha şimdiden ileri görüşlülüğünü göstererek özel mülkiyetin mezar kazıcısı olan proletaryayı zorunlu olarak yarattığını söyleyerek maddi bir temele dayanır.

[436] K.Marx, a.g.e., s. 62.
[437] K.Marx, a.g.e., s. 62.

"Gerçi, iktisadi hareketi içinde, özel mülkiyet kendi öz yokoluşuna doğru yol alır; ama o, bu işi sadece ve sadece kendi iradesine karşı gerçekleşen ve işlerin doğasının koşullandırdığı kendinden bağımsız, bilinçsiz bir evrim aracıyla yapar; sadece ve sadece (...) proletaryayı yaratarak yapar."[438]

* * *

İki sınıf arasındaki çelişkili birliğin ve savaşın genel görünüşünü ve çelişkinin çözülüş biçimini böyle gören Marx'ın yine yanıtlamadığı bir soru vardır: Eğer proletarya varlıklı sınıfı yenemezse, tarihsel görevini yerine getiremezse ne olacaktır? *1844 Elyazmaları*'nda karşımıza çıkan bu soru burada da önümüze dikilir.

Böyle bir durumda komünizmin zorunluluk olmaktan çıkacağı açıktır; çünkü Marx komünizmin zorunluluğunun önşartını komünist eylemin başarısına bağlamıştır.

Bu önemli sorunun yanıtı ileride Marksizm gelişirken verilecektir, şimdilik değil!

8.12- İki Sınıfın Yabancılaşması

Marx *1844 Elyazmaları*'nda yabancılaşmanın sadece işçi sınıfını kapsamadığını, kapitalist sınıfı da içerdiğini belirtmişti. *Kutsal Aile*'de bu sorunu kısa, öz, net biçimde yeniden formüle eder. Varlıklı sınıf ve proleter sınıf yabancılaşmanın iki yüzünü temsil eder. İki sınıf da aynı insan yabancılaşmasının içindedir; ikisi de gerçek insan değildir. Ama aralarında önemli bir fark vardır: Mülkiyet sahibi sınıf bu yabancılaşma içinde kendini onaylamakta, kendi gücünü görmekte, kendini "insan görüntüsüyle" donatmaktadır. Zevk içinde, insan görüntüsü altında, yabancılaşmadan memnun biçimde yaşamaktadır. Proletarya ise kendini onaylayamaz, ezilmiş zayıf bir varlık olarak, insandışı bir varoluşu temsil eder. Yerinden hoşnut değildir, sefalet içinde yaşar. İnsani alçalma içindedir, bu alçaltmaya karşı isyan ederek varlığını sürdürür:

"Varlıklı sınıf ile proleter sınıf, aynı insanal yabancılaşmayı temsil ederler. Ama birincisi kendini bu yabancılaşma içinde kendi yerinde duyar; bu yabancılaşmada bir doğrulama bulur; bu kendinin yabancılaşmasında kendi öz erkliğini görür ve onda insanal bir varoluş görünüşüne kavuşur. İkincisi, kendini bu yabancılaşma içinde yıkıma uğramış duyar; bu yabancılaşmada kendi erksizliğini ve insandışı bir varoluş gerçekliğini görür."[439]

8.13- Yabancılaşmanın Kaldırılış Biçimi

Kutsal Aileciler yabancılaşmanın kaldırılışını, maddi dünyada gerçekleştirmek istemezler; onlara yabancılaşmayı düşünsel dünyada, kendi bilinçlerinde kaldırmak yeter. Düşünsel düzeyde her sorunu çözen, ama gerçek yaşama dokunmayan Kutsal Aileciler için fikirleri teoride değiştirmek yabancılaşmanın ortadan kaldırılışıdır. Zincirlere bağlı insanın kafasındaki özgürlük fikri onu özgür yapmaz; zincirleri çözmek gerekir. Marx fikirlerin tek başına hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini, bu fikirleri kullanacak (teori ile pratiği birleştirecek) insanlar gerektiğini vurgular.

[438] K.Marx, a.g.e., s. 61- 62.
[439] K.Marx, a.g.e., s. 61.

"Fikirler hiçbir zaman dünyanın bir eski durumunun ötesine götürmezler. (...) Genel olarak söylemek gerekirse, fikirler hiçbir şeyi iyi bir sonuca vardıramazlar. Fikirleri iyi bir sonuca vardırmak için, pratik bir gücü kullanan insanlar gerekir."[440]

* * *

Marx, varlık ile düşüncenin, yaşam ile bilincin iki farklı alan olduğunu belirtir. Mülkiyet, sermaye, para, ücretli emek, varlıkların (yaşamın) yabancılaşmasının somut sonuçlarıdır. Yabancılaşmayı kaldırmak demek bunları ortadan kaldırmak demektir. Sadece düşüncede yabancılaşmayı yok etmek değil, yaşamda da yok etmek gerekir:

"Komünist işçiler (...) varlık ile düşünce arasındaki, bilinç ile yaşam arasındaki ayrımı çok acı bir biçimde duyarlar. Onlar, mülkiyetin, sermayenin, paranın, ücretli emeğin vb., (...) varlıkların yabancılaşmasının çok pratik, çok somut sonuçları olduklarını, öyleyse, insanın sadece düşüncede, sadece bilinçte değil (...) yaşamda da insan durumuna gelmesi için, onların da pratik, somut biçimde kaldırılmaları gerektiğini bilirler."[441]

* * *

Yabancılaşmayı kim ortadan kaldıracaktır?

Marx, daha önceden bildirdiği proletaryayı yabancılaşmanın toplumdan kaldırıcı gücü olarak görür. *1844 Elyazmaları'*nda insanlığın evrensel kurtuluşunu, işçilerin kurtuluşunun içine koymuştu.

İşçi sınıfının kendini yabancılaşmadan kurtarması, toplumun yabancılaşmadan kurtarılmasına bağlıdır. Proletarya kendi insandışı yaşam koşullarını değiştirmeden kendini kurtaramaz; toplumun tüm insandışı yaşam koşullarını yok ederek bunu gerçekleştirebilir.

"Proletarya (...) kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan kendi kendini kurtaramaz. Güncel toplumun (...) tüm insandışı yaşam koşullarını kaldırmadan da kendi öz yaşam koşullarını kaldıramaz."[442]

8.14- Sonuç

Kutsal Aile'nin en büyük önemi tarihe, topluma maddeci bakış açısının ilk işaretlerini vermiş olmasıdır. Üretim ilişkileri kavramını kullanmaksızın üretim ilişkilerini maddeci gözle anlatmasıdır.

Felsefi yönden diyalektiğin toplumsal sınıfların çözümlenmesinde kullanılması kitabın ikinci önemli yanıdır. Marx'ın İdealizme karşı materyalizmi savunmasını ve bunu Hegelci terminolojiden koparak yapabilmesini ayrıca eklemek gerekir.

Kutsal Aile'nin fazla yanı, aşırı Feuerbach övgüsü taşımasıdır. Marx ve Engels, henüz Feuerbach felsefesinden kopmamışlardır. Marx yıllar sonra *Kutsal Aile*'yi yeniden okuduğunda bu gerçeği fark eder ve Engels'e 24 Nisan 1867'de şöyle yazar:

---

[440] K.Marx, a.g.e., s. 182- 183.
[441] K.Marx, a.g.e., s. 86.
[442] K.Marx, a.g.e., s. 62.

"Feuerbach'ın putlaştırılması çok mizahi bir etki de yapsa, bu kitapta utanacak bir şeyimiz olmadığını görmekle tatlı bir şaşkınlık duydum.[443]"

Kutsal Aile'nin Feuerbach tapınmasını bir kenara koyarsak, burjuva toplumu ve onun bireyini doğru biçimde değerlendirmesi kitabın başarısıdır. Kapitalizmin bilimsel incelemesine giden yolda Marx'ın attığı önemli bir adımdır.

GİRİŞ – VI

Engels, 1844 Ağustos sonunda Marx'la Paris'te karşılaştıktan ve onunla on günlük bir zaman geçirdikten sonra Almanya'ya döner. Marx birlikte karar verdikleri *Kutsal Aile*'yi yazarken, Engels yeni bir yapıtın hazırlıkları içindedir.

Engels Kasım 1842–Ağustos 1844 arası dönemde İngiltere'de yaşarken şimdi yazmayı planladığı kitap için gerekli malzemeyi, notları toplamıştır. Ekim–Kasım 1843'te kaleme aldığı *Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi*'nde fabrika sistemini inceleyeceğinin haberini son paragrafta vermiştir. Verdiği sözü İngiltere işçi sınıfının durumunu ortaya koyarak yerine getirmeyi düşünmektedir. Kasım 1844'te, Paris'teki Marx'a şu satırları yazar Engels:

"Boğazıma kadar İngiliz gazetelerine ve kitaplarına gömüldüm: İngiliz proleterlerin içinde bulunduğu koşullar hakkındaki kitabımı yazıyorum. En güç işi, materyalin derlenip düzelmesi işini, bir iki hafta kadar önce tamamladığım için, kitabı Ocak ayının ortasına ya da sonuna kadar bitireceğimi sanıyorum. İngilizleri, işledikleri günahların uzun bir listesiyle teşhir edeceğim. İngiliz burjuvazisini, tüm dünyanın önünde, kitle halinde cinayet işlemekle, soygun yapmakla ve öteki suçları işlemekle suçluyorum."[444]

* * *

İşte, Engels'in Kasım 1844'te yazmaya başladığı kitap *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* isimli yapıttır. Engels Mart 1845'te kitabını tamamlar ve Leipzig'deki yayınevine gönderir. Mayıs 1845'te kitap okuyucuyla buluşur.

İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu'nun ikinci Alman baskısı 1892'de, Amerika baskısı 1887'de, İngiltere baskısı 1892'de yayımlanır.

Engels İngiltere işçi sınıfının yoksulluğunu ve sefaletini anlatırken, iki yıl önce yazdığı *Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi*'ni teorik temel olarak kullanır; orada ekonomi politiği eleştirirken değindiği konuları, örneklerle yeniden ele alır. Engels'in gizli amacı İngiltere burjuvazisi üzerinden Alman burjuvazisinin, İngiliz burjuvazisi kadar vahşi olduğunu göstermektir.

---

[443] Marx'tan Engels'e Mektup, 24 Nisan 1867, aktaran E. Botigelli, çev. Kenan Somer, *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976, s. 172.
[444] Engels'ten Paris'teki Marx'a 19 Kasım 1844 tarihli mektup, K.Marx, F.Engels, *Seçme Yazışmalar I*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1995, s. 16.

Kitabın havası coşkuludur; yirmi dört yaşındaki Engels'in gençlik heyecanını, işçi sınıfını devrime çağıran dirençli sesini taşır. Ayrıca bu nesnel durum onun doğru çıkmamış tahminlerine kaynaklık eder.

9

İNGİLTERE'DE EMEKÇİ SINIFIN DURUMU (F.Engels, 1845)

Engels, kitaba önsözden önce yazdığı "Büyük Britanya'nın Emekçi Sınıflarına" başlığını taşıyan bir çağrıyla başlar: Bu çalışmayı onlara adadığını, İngiltere'deki işçi sınıfının arasında yaşadığını, ayrıca bununla yetinmeyerek resmî ve gayri–resmî belgeleri araştırdığını, zamanını ziyafetlerde geçirmeyip emekçilerle birlikte olduğunu, bu nedenle gurur ve mutluluk duyduğunu samimi bir dille anlatır.

9.1- Ulusal Önyargı ve Gurur

İnsan eti ticareti yapan İngiliz burjuvazisinin yalanlarına karşı yeterli kanıtları kitapta sunduğunu belirten Engels, İngiliz işçi sınıfının ulusal önyargılardan uzak olduğunu söyleyerek onları över. Burada Engels işçi sınıfı davasının ulusal olmadığını, tüm evrensel insanlığın çıkarını amaçladığını vurgulamak ister. Engels'in daha 1845'te ulusal önyargı ve ulusal gururu, bencilliğin özdeşi olarak görebilmesi takdir edilmeye değer.

"Topyekün bir bencillikten başka bir şey demek olmayan o lanet olası ulusal önyargı ve ulusal gururdan uzak olduğunuzu büyük bir keyifle gözlemledim. (...)

Sizin yalıtık, tek bir ulusun üyesi İngilizler olmaktan daha fazla bir şey olduğunuzu anladım. Kendi çıkarlarının ve tüm insan soyunun çıkarlarının aynı olduğunu bilen büyük ve evrensel insanlık ailesinin üyesi insanlar olduğunuzu anladım."[445]

9.2- İngiltere'de Mülk Sahibi Sınıf – Mülksüz Sınıf

Engels genel bir saptama yapar: Toplumsal hareketleri anlamak için ilk bakılacak yer işçi sınıfının somut koşullarıdır.

[445] F. Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1997, s. 22.

"İşçi sınıfının durumu, günümüzdeki bütün toplumsal hareketlerin temeli ve çıkış noktasıdır."[446]

İşçi sınıfın yaşadığı koşulları bilmek, onun adına yapılan teorik fantezilere son vermek anlamına gelir. Proletaryanın koşullarının pratik bilgisine sahip olmak gerçek sosyalist teorilere güvenilir bir temel sağlar. Proletaryanın içinde bulunduğu klasik koşullar ise en açık biçimiyle İngiltere'de bulunmaktadır.

Engels, bu incelemenin yapılmasının Almanya'daki işçi sınıfının durumunu araştırmaya, anlamaya katkı yapacağını belirtir. Çünkü Alman sosyalizmi teoriden yola çıkmıştır; proletaryanın yaşam koşulları hakkında eksik bilgiye sahiptir.

* * *

Engels, emekçiler, işçi sınıfı, proletarya gibi terimlerin mülksüz sınıfı tanımladığını açıklayarak İngiltere'deki proletaryanın gelişim tarihini incelemeye geçer.

* * *

İngiltere'de makine öncesi (sanayi devrimi öncesi) dönemde dokuma işleri emekçinin evinde yapılıyor ve bütün aile bu işe katılıyordu. Emekçiler arasında gelişkin bir rekabet yoktu. İç pazar için üretim yapılıyordu; dingin bir yaşam vardı. Fakat bu dönemin emekçileri kendi içine kapanık, kişisel çıkarları için yaşayan, dünyaları ufak olan insanlardı.

"Beyinsel olarak ölüydüler; yalnızca küçük, özel çıkarları için, dokuma tezgâhları ve bahçeleri için yaşarlardı; onların ufkunun ötesinde insanlığı baştan sona saran güçlü hareket hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı."[447]

Makinelerin ortaya çıkışı, sanayi devrimi, dış pazarların fethi ve ticaretin genişlemesi İngiltere'nin maddi koşullarını değiştirdi; bir tarafta mülk sahibi sınıfı topladı, diğer tarafa proletaryayı yığdı; alt orta sınıflar yok oluş sürecine girdiler. İşçiler tarımsal bölgelerden kentlere göçtüler; fabrikalarda sanayi proletaryasını meydana getirdiler.

"İşte bu yüzden, buralarda artık yalnızca bir zengin ve bir yoksul sınıf vardır; çünkü her geçen gün alt orta sınıf giderek yok olmaktadır."[448]

Sanayi devrimi emekçinin kendi ufak dünyasını da yıktı, onları küçük topraklarından fabrikaya taşıdı ve bağımsız etkinliklerini tamamen yok ederek makineye dönüştürdü.

"Sanayi devrimi, işçileri basit ve salt makineler yaparak, onlardan, bağımsız etkinliğin son kırıntılarını da çekip aldı."[449]

9.3- Kent Yaşamı

[446] F. Engels, a.g.e., s. 23.
[447] F. Engels, a.g.e., s. 48.
[448] F. Engels, a.g.e., s. 68.
[449] F. Engels, a.g.e., s. 48.

Engels, İngiltere'deki kent yaşamına bakarak toplumdaki insan ilişkilerini irdeler. Bu aynı zamanda burjuva toplumun içindeki bireylerin durumunu, birbirlerine karşı tutumlarını açığa çıkarmaktır. İngiltere toplumunun bir resmini ortaya koymaya çalışır Engels.

Kentin insanları sanki aralarında hiçbir bağ yokmuş gibi kayıtsızlık içindedir. Herkes özel çıkarı için kendini soyutlamıştır. Birbirini insan olarak değil, yararlanılacak nesne olarak görmektedir. Toplumda herkesin herkesle savaşımı sürmektedir.

"Yaban bir kayıtsızlık, herkesin özel çıkarı içinde kendini duygusuzca yalıtması, bu insanlar sınırlı bir alanda üst üste yığıldığı ölçüde tiksindirici ve rahatsız edici hale geliyor. (...)

Toplumsal savaş, herkesin herkese karşı savaşımı da bu yüzden açıkça ortaya dökülmüş bulunuyor."[450]

Engels, toplumda bireylerin arasında süren savaşımın sınıfsal yanlar taşıdığını görür. Güçlü – güçsüz arasındaki savaşım özünde kapitalist – yoksul arasındaki savaşımdır.

"Sonuç şu ki, güçlü, güçsüzü ayağının altında eziyor ve güçlü bir avuç kişi, kapitalistler, her şeye kendileri için el koyuyorlar; zayıf çoğunluğa, yoksullara, varlığını sürdürmesi için pek az şey kalıyor."[451]

Kent yaşamı, burjuva toplumun aynası işlevini görmeye bugün de devam ediyor. Engels'in 1845'te kent yaşamı için yazdıkları, kent içindeki insan görüntüsü, bencil bireysel ilişkiler, gözümüzün önünde doğrulanmayı sürdürüyor.

* * *

Kent içinde insan ilişkileri bozuktur; ancak kent yaşamının genişlemesi, kent içinde nüfusun merkezileşmesi, fabrikaların kurulması, proletarya için olumluluk taşır. Engels büyük kentleri işçi sınıfının yaratım yerleri olarak görür. Sınıflar arası karşıtlık ve savaşım ilkönce büyük kentlerde ortaya çıkar; çünkü işçiler bir sınıf olduklarını; birleştikleri zaman bir güç olduklarını buralarda anlarlar.

"*Nüfusun merkezileşmesi (...) işçilerin gelişimini daha da hızlandırır. İşçiler bir sınıf olduklarını, bir bütün olduklarını hissetmeye başlarlar; kişiler olarak zayıfsalar da birleştikleri zaman bir güç haline geldiklerini algılamaya başlarlar. (...)*

Büyük kentler, işçi hareketinin doğum yerleridir. (...) Proletarya ile burjuvazi arasındaki karşıtlık ilkin kendini büyük kentlerde ortaya koymuştur."[452]

9.4- Bireyler ve Sınıflar Arasındaki Rekabet

Engels, herkesin herkese savaşımının tam ifadesinin rekabet olduğunu belirtir. Rekabet hem sınıfların bireyleri arasında, hem de sınıflar arasında sürer. Herkes bir diğerini önünde engel olarak görür. Sınıflar da öyle! Engels'in toplumdaki rekabeti toplumun her hücresinde görebilmesi çok önemlidir.

[450] F. Engels, a.g.e., s. 70- 71.
[451] F. Engels, a.g.e., s. 71.
[452] F. Engels, a.g.e., s. 183.

"Rekabet, modern sivil toplumda egemen olan herkesin herkesle savaşının en tam ifadesidir. Bu savaş yaşam savaşı, varolma savaşı, her şey için savaş, gereksinim durumunda ölüm kalım savaşı, yalnızca toplumun farklı sınıfları arasında verilmekle kalmaz, bu sınıfların tek tek üyeleri arasında da verilir."[453]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta sınıfların aralarındaki çelişkinin özünün ne olduğudur; bu, sınıf mücadelesidir. Sınıfların birbirine karşı yürüttüğü "ölüm kalım" savaşı rekabet görüntüsü altında sınıf mücadelesidir. O nedenle sınıfların arasındaki çekişmeyi "sınıf mücadelesi" olarak anlamak gerekir. Engels bir zaman sonra bu formülün diliyle konuşacaktır.

* * *

Engels'in işçi sınıfı içindeki rekabetin varlığına vurgu yapması, rekabeti yalnızca kapitalistlerin kendi arasında görmemesi dün olduğu gibi bugün de önemlidir.

"Nasıl burjuvazinin üyeleri kendi aralarında rekabet halindeyseler, işçiler de kendi aralarında sürekli rekabet halindedirler."[454]

Engels işçiler arasındaki rekabetin hem nedenini, hem de zararlı sonuçlarını göstermeye çalışır.

İyi bir ücret alanla, düşük ücret alan arasında; işi olanla, işsiz arasında rekabet vardır. Bu rekabetin kaynağı kapitalizmin iç işleyişi ve sonuçlarıdır. İşçi sınıfının arasındaki rekabet insanca yaşam koşullarından yoksun olmaya dayanır. Bu koşulların alt sınırı açlıktan ölmemek için zorunlu biçimde çalışmaya muhtaç olmasıdır.

Kapitalist muhtaç olmamak için diğer kapitalistle rekabete girmez; amaç daha fazla kâr elde etmektir; sermayesini çoğaltmaktır. Bu nedenle Engels, burjuvazinin işçilere ihtiyacı olduğunu, ama burjuvaların açlıktan öleceklerini düşündükleri için değil, kâr amacı için işçilere gereksinim duyduğunu yazar:

"Burjuva, işçilere gerçekten gerek duymaktadır; ama bu yaşaması için değildir; çünkü yaşamak için gerektikçe sermayesini tüketebilir; ama bizim bir meta, ya da yük hayvanını gereksinimiz gibi, burjuva da bir kâr aracı olarak işçilere gerek duyar."[455]

Burjuvazi, işçi sınıfı içindeki rekabeti körükler ve bundan yararlanır. Dünyada kapitalistlerin ihtiyacı olan miktardan daha fazla proleter vardır; onları aç kalmamaları için rekabet ettirmek kolaydır.

"Ne var ki, işçilerin kendi aralarındaki bu rekabet, işçi üzerindeki etkisiyle, bugünkü durumun en kötü yanıdır; burjuvazinin elinde proletaryaya karşı en keskin silahtır. (...)

Dünyada yeterince proleter vardır ve hepsi de yaşamak yerine ölmeyi yeğleyecek kadar deli değildir."[456]

---

[453] F. Engels, a.g.e., s. 130.
[454] F. Engels, a.g.e., s. 130.
[455] F. Engels, a.g.e., s. 133.
[456] F. Engels, a.g.e., s. 130- 131.

Engels, işçiler arasındaki rekabetin bir sınırı olduğunu söyler: Sınır, işçinin gereksinmelerinin minumum düzeyde karşılanmasıdır. Bu gerçekleşmezse Engels, işçilerin çalışarak ölme yerine tembelliği tercih edeceklerini düşünür.

"İşçiler arasındaki bu rekabetin yalnızca bir sınırı var; hiçbir işçi, yaşamasına yetecek olandan azı için çalışmaz. Eğer açlıktan ölmesi gerekiyorsa, çalışarak ölmektense tembellik ederek ölmeyi yeğleyecektir."[457]

Kapitalizmi 1845'den bugüne ışınlarsak Engels'in iyimser görüşünün çok gerilerde kaldığını görürüz. Dünyada milyonlarca işçi ölüm sınırında yaşamaya razıdır. Tembellik ederek ölmek ne kelime, çalışarak her gün ölmeye razıdır. Kapitalizmin ulaştığı vahşiliğin boyutunu buradan da çıkarmak olanaklıdır. Muhtaçlığın hiçbir sınırı yoktur.

9.5- Yedek Emek Ordusu

Kapitalist ekonomi yalnızca aktif, çalışan işçilere ihtiyaç duymaz; bunun yanında elinde her zaman kullanmaya hazır, işsizlerden oluşan yedek emek ordusuna da gereksinim duyar. Yedek emek ordusu sayesinde işçiler kolayca rekabete sokulur, ücretler düşürülür. Yedek emek ordusunun oluşmasının ve işçiler arasındaki rekabete dayanak görmesinin objektif nedenleri vardır. Kapitalizmin işleyiş, gelişme, bunalım üretme mekanizması, yedek emek ordusunu ve işçiler arası rekabeti besler.

Engels, Adam Smith'ten yola çıkarak işçiye yönelik talebin azlığının ya da çokluğunun ücretleri etkilediğine dikkat çeker: Elde az işçinin olması ücretleri yükseltir; tersi durumda düşürür. İşçi bir metadır, meta gibi işlev görür.

* * *

Üretimde makine kullanımının artması, yeni makinelerin icat edilmesi, işçi üretkenliğinin artması, işbölümünün gelişmesi, kısacası bilimsel teknolojik gelişmelerin işçilerin zararına devreye sokulması, çalışan işçileri işinden eder, yedek emek ordusunun büyümesine yardım eder.

"Şimdiki toplumsal koşullarımızda, makinelerin geliştirilmesinin ortaya çıkardığı sonuçlar işçiler için yalnızca zarar vericidir. (...) Her yeni ilerleme, kendi yanı sıra işsizlik, yoksunluk ve ıstırap getiriyor."

"İşçilerin kendi aralarındaki rekabetle doruk noktasına çıkan işçi üretkenliği, işbölümü, makine kullanımı ve doğa güçlerinin sanayiye uygulanması birçok işçiyi ekmeğinden yoksun bırakır."

"Bir iki örnek verelim. İlk icat, pamuk eğirme çıkrığı, tek kişi tarafından kullanılıyordu, el çıkrığının aynı sürede eğirdiğinden en az altı kat daha fazla iplik üretiyordu; bu yüzden her pamuk eğirme çıkrığı beş iğ kullanıcıyı işsiz bıraktı."

[457] F. Engels, a.g.e., s. 131.

"Bir fabrikada geliştirilmiş tarama makineleri kullanılmaya başlandı, sekiz işçiden dördü işinden çıkarıldı, geri kalanların dördünün de ücretlerini işveren sekiz şilinden yedi şiline indirdi."[458]

Engels, sanki bugünkü tarihi okur biçimde 1845'te ifade ettiği fikir, dev bir yedek emek ordusunun dünyayı işgal etmiş haliyle pratikte karşımızda durur.

* * *

Engels, ticari bunalımların yedek işsizler ordusuna zemin teşkil ettiğini belirtir. Bunalım dönemlerinde işsizliğin artışını, artı-nüfusun büyümesini şöyle özetler:

"*Sınai hareket hemen her dalda durgunluğa girer. (...) Küçük imalatçılar ve tüccarlar çöker, daha büyükler en kötü mevsimde işe ara verir, fabrikaları kapatır. (...) Açlık çekenlerin sayısı artar ve 'artı nüfusun' tümü büyük sayılarda gözler önüne serilir."*[459]

Engels, İngiliz sanayisinin atılım dönemleri dışında her zaman yedek emek ordusuna sahip olduğunu belirtir. Atılım dönemiyle, bunalım dönemi arasındaki ortalama dönemde de yedek emek ordusu varlığını sürdürür.

"Açıkça görülüyor ki kısa süreli yüksek gönenç dönemleri dışında, İngiliz sanayisi her zaman (...) işsiz bir yedek işçiler ordusuna sahiptir. (...)

Bunalım sırasında çok yüksek bir sayıya ulaşan ve en yüksek gönençle bunalım arasında ortalama sayılan dönemde de geniş bir sayıda olan bu yedek ordu, İngiltere'nin 'artı – nüfusu' dur; dilenerek, çalarak, (...) ara sıra ufak – tefek işler bularak ruhunu bedeninde tutar."[460]

* * *

Yedek emek ordusunun oluşumunda rekabetçi sistemden ve bilimin emeğe karşı düşmanca kullanılmasından kaynaklanan nedenlerden haklı olarak bahseden Engels, işçiler arasındaki rekabetin, yedek emek ordusunun (artı-nüfusun) oluşumuna belirleyici bir etki yaptığını düşünür.

"Artı-nüfusu, aslında işçilerin kendi aralarındaki rekabet yaratır; bu rekabet her bir işçiyi, her gün gücünün elverdiği kadar fazla çalışmaya zorlar. Bir imalatçı günde dokuzar saatten on işçi çalıştırabilirse, her birinin on saat çalışması durumunda dokuz işçi de çalıştırabilir ve onuncu aç kalır. (...) Bu küçük ölçekte bir süreçtir, ulus ölçeğinde geniş çapta işler."[461]

Yedek emek ordusu kapitalizmin içinden ürer. Kâr oranının değişik etkenler sonucu düşmesi veya kapitalistin daha fazla kâr elde etme isteği işsizliği arttırır ve yedek emek ordusunu genişletir. İşsiz kalan nüfus ile çalışan nüfus arasında doğan çelişki, rekabeti şiddetlendirir. Çalışan işçiler, işlerini korumak için emeklerini yoğunlaştırmak zorunda bırakılırlar. Kapitalist, iki işçinin işini bir işçi üzerine yığar; bu da diğer işçinin işten çıkarılmasını doğurur. Kısacası "artı–nüfus" ya da yedek emek ordusu ile işçiler arasındaki rekabet birbirini yaratır. Birisi

[458] F. Engels, a.g.e., s. 136- 197- 199- 202.
[459] F. Engels, a.g.e., s. 138.
[460] F. Engels, a.g.e., s. 140.
[461] F. Engels, a.g.e., s. 136.

neden iken, diğeri sonuç olur ve neden ile sonuç sürekli yer değiştirir. Bu açıdan işçiler arasındaki rekabet, yedek emek ordusunun oluşumunun bir yanıdır. Nasıl ki rekabet, yedek sanayi ordusunu artırıyorsa, yedek emek ordusu da rekabeti artırır. Ama iki faktörün de beslendiği yer kapitalizmin varoluşu ve işleyiş mantığıdır.

9.6- Malthus

Engels, Malthus'un nüfus kavramını 1843'te *Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi*'nde eleştirmişti. Yedek emek ordusunu veya artı–nüfusu ele aldığı yerde tekrar Malthus'a değinir. Ona karşı yönelttiği eleştirilerin özünde bir değişiklik yoktur.

Malthus'un dünyada çok fazla insan olduğunu söylerken haklı olduğunu; ancak bu nüfusa yetecek geçim araçlarının olmadığını söylerken haksız olduğunu belirtir Engels.

"*Malthus da kendi bakış açısından, her zaman bir 'artı–nüfus' olduğunu söylerken, dünyada her zaman çok fazla insan olduğunu öne sürerken haklıdır; yalnızca, eldeki geçim araçlarından beslenebilecek olandan daha fazla insan olduğunu söylerken yanlıştır.*"[462]

* * *

Malthus'un teorisinin tehlikeli yanı "dünya nüfusunun fazla olmasından" çıkardığı sonuçlarda yatar: Malthus'a göre, sefaletin–yoksulluğun nedeni dünya nüfusunun fazla olmasıdır. Engels Malthus'un teorisini özetler.

"Malthus'un (...) son vargısını birkaç sözcükle şöyle özetleyebiliriz: Dünya nüfusu her zaman aşırı boyuttadır; o nedenle yoksulluk, sefalet, güçlük ve ahlaksızlık egemendir."[463]

Dünya nüfusunun fazlalığını Engels de kabul etmiştir. Ama yoksulluğun, sefaletin nedeninin nüfus fazlalığı olduğunu kabul etmeyerek Malthus'tan ayrılır. Malthus yoksulluğun nedenini "fazla nüfus" olarak gördüğünden dolayı, "fazla nüfusu" ortadan kaldırmaya çalışır. Onun gözünde "fazla nüfus" yoksullardır. O halde yoksullara yardım edilmemeli, ölüme terk edilmelidir. Engels bu noktada da Malthus'un karşısına dikilir: Malthus'un insanın yaşama hakkını ortadan kaldırdığını söyler.

"Malthus açık bir dille, yaşama hakkının, daha önce dünyadaki her insan için varolduğu vurgulanan yaşama hakkının saçma olduğunu ilan etmektedir. (...) İşte, tüm gerçek İngiliz burjuvaların çok doğal olarak pek sevdiği kuram budur."[464]

9.7- Bunalımlar

Ticaret bunalımlarını da Engels iki yıl önce aynı makalesinde ele almıştı. "Artı nüfus" ile bunalımların ilişkisini göstermek açısından konuya tekrar döner; bunalımların, artı-nüfusu daha fazla artırdığına işaret eder.

---

[462] F. Engels, a.g.e., s. 136.
[463] F. Engels, a.g.e., s. 368.
[464] F. Engels, a.g.e., s. 368.

Burada Engels'in bunalımların sonuçlarından çok, nedeni konusunda söylediği düşünce önemlidir: Bunalımın kökü üretimin içindedir; insanların ihtiyaçlarını karşılamak için değil, kâr için üretim yapılmaktadır. Üretim planlı değil, düzensizdir. Böyle bir sistemde bozuklukların (bunalımların) meydana gelmesi kaçınılmazdır.

"Doğrudan gereksinimi karşılamak için değil, ama kâr için girişilen, geçim araçlarının hali hazırdaki düzensiz üretim ve bölüşümünde, herkesin kendini zenginleştirmek için çalıştığı şimdiki sistemde, her an bozuklukların ortaya çıkması kaçınılmazdır."[465]

Engels'in altını çizdiği ikinci önemli fikir, bunalımların periyodik olarak yinelendiğidir. Refah döneminin ardından mutlaka bir bunalım gelir. Engels deneysel gözleme dayanarak bunalımların her beş yılda bir ortaya çıktığını vurgular.

"Bu tür bunalım, genelde kısa bir devinim ve genel gönenç dönemi ardından her beş yılda bir yinelenmektedir."[466]

Engels'in aslında bu iki önemli fikri, 1843'te dile getirdiğini hatırlayalım. Bunalımların nedeninin üretim biçimi olduğunun ve devresel olarak ortaya çıktığının çağımızda tekrar tekrar doğrulanması Engels'i haklı kılar.

9.8- Göçmen İşçiler

İrlandalıların İngiltere'ye göçünü ve bunun sonuçlarını irdeler Engels. İngiliz burjuvazisinin amacı, daha düşük ücretle çalışan İrlandalıları, İngiliz işçi sınıfıyla rekabete sokarak ücretleri daha fazla düşürmektir. Ayrıca göçmen işçiler yedek emek ordusunu arttırıcı işlev görürler.

"Eğer İngiltere, yoksul ve sayıca çok İrlandalı nüfusa, emrindeki bir yedek güç olarak sahip olmasaydı, İngiliz sanayisinin o hızlı genişleyişi gerçekleşemezdi."

"İngiliz işçi böyle bir rakiple savaşmak zorundadır; uygar bir ülkede en alt düzeyde ve en alt düzeyde olduğu için de az ücretle yetinen bir rakiple savaşmak zorundadır. (...)

İrlandalının kendisine rakip olduğu her alanda İngiliz işçinin ücretinin giderek aşağı doğru indirilmesinden başka bir olasılık yoktur."[467]

Ne kadar ilginçtir ki, bugün de değişik ülkelerde bulunan göçmen işçiler, o ülkenin burjuvaları tarafından aynı amaçla kullanılmaya devam ederler; Engels'in saptamasını doğrularlar.

9.9- Ahlaksızlık

Engels *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda daha önce yaptığı *Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi*'nde olduğu gibi sık sık ahlak ve ahlaksızlığa vurgu yaparak burjuvazi ve proletaryayı bu ölçüt üzerinden de değerlendirir.

Engels'in gözünde burjuvazi ahlaksızdır; İngiliz burjuvazisi daha ahlaksızdır.

[465] F. Engels, a.g.e., s. 137.
[466] F. Engels, a.g.e., s. 137- 138.
[467] F. Engels, a.g.e., s. 146- 150.

"İngiliz burjuvazisi kadar derinden ahlak bozukluğuna uğramış, (...) bir başka sınıf görmedim."[468]

Engels'e göre işçi sınıfını yaşadığı kötü koşullar ahlaksızlığa iter. Bu kötü koşulları yaratan burjuvazidir; o halde proletaryayı ahlaksızlığa iten de burjuvazidir. Ahlak çöküntüsü tüm topluma yayılmıştır. Ahlaksızlık işçiyi suç işlemeye hazırlar.

"Böylece iktidardaki sınıf fiziksel ve zihinsel açıdan olduğu kadar ahlak açısından da işçileri görmezden gelmekte ve bir kenara atmaktadır."

"Emekçi üzerindeki ahlak bozucu etkiler daha güçlü hale gelirse, (...) o da olağan halinden çıkıp suçlu haline gelir."

"Yüzümüzü ne yöne çevirirsek çevirelim, işçilerin koşullarından kaynaklanan bir ahlak çöküntüsü (...) görürüz."[469]

Proletarya, burjuvazi tarafından düşürüldüğü ahlaksızlık tuzağından ancak burjuvaziye karşı düşünsel ve pratik düzlemde isyan ederek kurtulabilir; ya isyan, ya ahlaksal çözülme! Engels bu görüşünü şu cümlelerle özetler:

"Umutsuzluktan sakınabilmek için, ona açık iki yol vardır; ya hem kafasının içinde hem dışa dönük olarak burjuvaziye isyan ya da sarhoşluk ve genel ahlaksal çözülme."[470]

Engels bir "ahlakçı" olarak getirdiği bu görüşlerden zaman içinde kopacak, Marksizmin ahlaka sınıfsal bakan tutumunu benimseyecektir.

9.10- Sarhoşluk

Engels çaresizliğe düşmüş işçi sınıfını burjuvazinin içkiye teşvik ettiğini söyler. Evine tükenmiş biçimde dönen işçinin tek haz kaynağı, dış uyarıcısı içkidir. Yaşamının çirkinliklerine karşı sarılabileceği tek eylem sarhoşluktur. Sarhoşluk ona kendi dertlerini geçici olarak unutturur.

"İçki, hemen hemen tek haz kaynakları ve her şey içkiye sarılmaları için onlara tuzak kuruyor. Emekçi işinden yorgun ve tükenmiş dönüyor, evini rahatsız, rutubetli, pis ve iğrenç buluyor; keyiflenmeye ivedi gerek duymakta. (...)

Bir dış uyarıcıya şiddetle istek duyuyor; toplumsal gereksinimini ancak birahane karşılayabiliyor. (...) Bu baştan çıkarmaya direnmesi nasıl beklensin?"[471]

* * *

[468] F. Engels, a.g.e., s. 358- 359.

[469] F. Engels, a.g.e., s. 174- 192- 284.
[470] F. Engels, a.g.e., s. 202.
[471] F. Engels, a.g.e., s. 161.

Engels sarhoşluğa itilen işçileri suçlamaz; faturayı burjuvaziye çıkarır; burjuvazi, işçileri bir mal haline getirerek, onun insani zevklerinin ortaya çıkmasını engelleyerek sarhoşluk ortamını hazırlar.

"Doğrusu bu ezici baskıya boyun eğen işçiler pek suçlanamaz. Sarhoşluk burada, sarhoşun sorumlu tutulduğu bir ayıp olmaktan çıkmıştır; bir fenomen olmuştur. (...)

Bundan emekçiyi bir nesneye indirgeyenler sorumludur."[472]

9.11- Hırsızlık

Proleter için mülkiyetin kutsallığının bir anlamı olmadığını, zenginler özel mülkiyetleri sayesinde rahatça yaşarken, proleterin aç yaşadığını vurgulayan Engels, proletaryanın hırsızlığa yönelmesine şaşmamak gerektiğini belirtir. Yaşadığı koşulları (mülkiyetsizliği) burjuvazi ona hediye etmiştir; o da bunun sonunda zenginlerin mülkiyetine hırsızlık yoluyla saldırı yapar.

"Proleteri çalmamaya teşvik edecek ne var? Mülkiyetin kutsallığının kuvvetle vurgulandığını duymak burjuvazinin kulağına hoş gelebilir; ama hiçbir şeyi olmayan için mülkiyetin kutsallığı hiçbir anlam taşımaz."[473]

Engels, proleterya açısından hırsızlığı en ilkel (güdüsel) bir protesto biçimi olarak görür. Mülkiyete bireysel saldırıdır hırsızlık. Şüphesiz ki Engels, bireysel saldırıyla sorunun çözülemeyeceğini yazar. Genel olarak "suç" işleyerek yapılan bireysel başkaldırı düzenin "suç doğuran" yapısını ortadan kaldıramaz.

"İsyanın, en erken, en ham ve en az verimli biçimi suç işlemekti. Emekçi yoksulluk ve yoksunluk içinde yaşıyordu. (...) Malın mülkün kutsallığına dönük geleneksel saygısını yoksulluk fethetti ve o çaldı. (...)

İşçiler kısa sürede anladılar ki suç, çözüm değildi. Suçlu, toplumun varolan düzenini ancak tek başına, bir birey olarak protesto edebiliyordu. (...) Kaldı ki, hırsızlık en ilkel protesto biçimiydi."[474]

9.12- Kadına Bakış

Engels, burjuvazinin işçi ücretlerini düşürmek amacıyla kadın ve çocukların emeğini hoyratça kullandığını istatistiklere dayanarak gösterir. Kadının iş piyasasına dahil olmasının, erkek-kadın ilişkileri açısından yarattığı sorunları ele almaya başlar. Bir işçi mektubuna dayanarak kadın ve erkeğin rol değişiminden bahseder: İşsiz erkek bir işçi, yorgan iğnesiyle karısının çoraplarını onarmaktadır. Kadın ise çalışmaktadır. Evin temizliği, çocukların bakımı, bulaşık yıkamak, işsiz erkek işçinin görevleri arasındadır. Engels mektuptaki bu bilgileri aktardıktan sonra şöyle yazar:

[472] F. Engels, a.g.e., s. 161.
[473] F. Engels, a.g.e., s. 175.
[474] F. Engels, a.g.e., s. 287.

"Bu mektupta anlatılandan daha çılgınca bir durum düşünülebilir mi? Ama yine de bu durum, erkeğe gerçek bir kadınlık, kadına da gerçek bir erkeklik armağan etmeden erkeği hadım eden, kadından da kadınlığını alan bu durum (...) uygarlığın ulaştığı son noktadır. (...)

Böylesine köklü ters–yüz oluşun, kadın ve erkek cinsi ta başından yanlış bir konuma sokulmuş olduğu için vuku bulabileceğini itiraf etmeliyiz."[475]

Engels'in burada kadının ve erkeğin toplumdaki rolleri konusunda benimsediği görüş, erkekegemen toplumun geleneklerine uygundur: Kadının görevi evdedir, mutfaktadır. Erkek ise çalışarak evi besler.

Fabrikada çalışan evlenmemiş genç kızların " kadınlık görevlerini" göremediğinden şikayet eder Engels.

"Fabrikada büyüyen evlenmemiş kadınlar (...) ev işlerinden anlayabilecek bir durumda olamaz. (...) Yün öremezler, dikiş dikemezler, yemek pişiremezler, çamaşır yıkayamazlar, bir ev kadınının en sıradan görevlerinden habersizdirler."[476]

Engels'in şimdilik kadına bu bakış açısıyla geri bir noktada olduğunu söyleyebiliriz. Gerçi Engels ne kadının erkek üzerindeki egemenliğini, ne de erkeğin kadın üzerindeki egemenliğini onaylar. Kadın ile erkek arasındaki eşitlikten yanadır.

"*Fabrika sisteminin kaçınılmaz olarak getirdiği kadının kocası üzerindeki egemenliği insani değilse, kocanın karısı üzerinde geçmişteki üstünlüğü de insani değildi."*[477]

Kaldı ki fabrika sistemi, toplumda kadının erkek üzerindeki egemenliğini sağlayamaz. Erkekegemenlik sınıfsal toplumun özelliğidir, mülkiyetin erkek soyuna dayanarak sürdürülmesine dayanır. Engels ileri bir dönemde, aile içinde erkeği "burjuva", kadını "proleter" olarak görecektir.

* * *

Engels, kadınların fabrikada çalıştırılmasına "ahlaksal" yönden de karşıdır. Engels'e göre her iki cins fabrikada toplandığı zaman aralarındaki temas artar ve bu durum kadın karakteri üzerinde bozucu etki yapar.

"Kadınların fabrikalarda çalıştırılmalarının ahlaksal sonuçları daha da berbat. Her iki cinsten ve her yaştan insanların tek bir işlikte toplanması, kaçınılmaz temas, kendilerine hiçbir moral ve ruhsal eğitim verilmemiş çok sayıda insanın küçücük bir yere sığıştırılması, kadının karakterinin gelişmesinde hiç de elverişli görünmemektedir."[478]

Engels'in olaylara "ahlaksal" gözlüklerle bakması onu tutucu bir noktaya sürükler. Oysa zaman içinde bu "ahlaksal" önyargıları aşacak olan Engels, kadının eve kapatılmasına karşı çıkarak onların toplumsal üretime katılmasını isteyecektir.

---

[475] F. Engels, a.g.e., s. 209- 210.
[476] F. Engels, a.g.e., s. 211.
[477] F. Engels, a.g.e., s. 210.
[478] F. Engels, a.g.e., s. 212.

9.13- Serf ile Proleterin Karşılaştırılması

Serf, derebeylik toplumunun (feodalizmin) emekçisini simgelerken; proleter, burjuva (kapitalist) toplumunun emekçisini anlatır. Engels, 1145'teki Norman baronlarının emrinde olan serfle, 1845'teki İngiltere'nin proleterlerini karşılaştırarak aradaki farkı göstermeye çalışır.

- Serf efendisine "ilk gece hakkını" (evlendiği kadının ilk gecesini) sunmak zorundadır. Proleter, patron istediğinde " her gece hakkını" sunar.

- Serf mal mülk edinemez. Proleterin zaten malı mülkü yoktur.

- Serfin efendisiyle ilişkisini, gelenekler ve bu geleneklere uygun yasalar düzenler. Proleterin patronla ilişkisini "uyulmayan yasalar" düzenler.

- Serfin efendisi onu topraktan ayıramaz; toprakla birlikte alıp satar. Serf üzerinde doğduğu toprağın kölesidir. Burjuva ise proleteri kendisini satmaya zorlar. Proleter gereksinmelerinin ve bunları alacağı paranın kölesidir.

- Serf, içinde bulunduğu feodal düzende hiç olmazsa geçim araçlarını elde etme güvencesine sahiptir. Proleter ise hiçbir güvenceye sahip değildir.

- Serf efendisi için kendini savaşta feda eder. Proleter barışta feda eder.

- Serfin efendisi barbardır. İşçinin patronu uygardır ve işçiyi bir makine gibi görür.

- Serf de, proleter de köledir; ama birincisi açık, ikincisi gizli!

"Her ikisi de köle; tek farkla ki, birinin köleliği gizlenmiyor; açık ve dürüst, ötekininki şeytanca, kurnazca örtülü, aldatıcı, kendisinden ve herkesten gizli, eskisinden daha kötü ikiyüzlü bir kölelik."[479]

Engels proleterin özgürmüş gibi göründüğüne dikkat çeker. Kendini patronuna "özgürce" satar; ama aslında kölece ona bağımlıdır; kendini satamadığı zaman aç kalır. Proleter, tek bir efendisi olmadığı, çok efendisi olduğu için özgür görünür.

"Bugünün işçisi sanki özgürmüş gibi görünür; çünkü o bir kez ilk ve son olarak satılmaz; gündelik, haftalık, yıllık olarak parça parça satılır; özgür gibi görünür; çünkü onu, sahibi bir başkasına satmaz; bunun yerine belli bir kişinin kölesi olmadığı, tüm mülk sahibi sınıfın kölesi olduğu için, kendisi, kendini satmaya zorlanır."[480]

9.14- Zorunlu Çalışma ve Hayvanlaşma

Engels, fabrikada zorunlu olarak çalışan bir işçi için "özgürlüğün" ortadan kalktığını belirtir. Ortadan kalkan, özgür görünen işçinin görüntüsüdür aslında. Bir bakıma özgürlükle kaplanmış köleliğin kabuğu yırtılır, geriye açık kölelik kalır.

[479] F. Engels, a.g.e., s. 254.
[480] F. Engels, a.g.e., s. 134.

"Her özgürlük, fabrikada, hukuken ve fiilen biter."[481]

İşçi çalışmak zorundadır; gönüllü olarak değil, bir mahkûm olarak! Gönüllü üretim bir zevk kaynağıdır; oysa bu zorunlu çalışma işkencedir. İşçiye kendi işi nefret edilmesi gereken bir eylem olarak görünür. Yaptığı işi, zevk için yapmaz, para için yapar.

"Nasıl ki gönüllü, üretken etkinlik insanoğlunun tattığı en üstün haz ise, zorunlu çalışma da en haşin ve aşağılayıcı cezadır. (...)

Ve işçi kendisini ne kadar daha çok insan hissederse, işi ona, o kadar çok nefret edilesi görünür; çünkü sınırlanmışlığı görür, işin kendisi için amaçsızlığını görür."[482]

Bu zorunlu iş, işbölümü geliştikçe, işçiyi bir vida gibi makine parçasına döndürür. İşçinin etkinliği, duygunun ve zihinsel yaratıcılığın yok edildiği bir süreç olarak işler. İş, anlamsız, tekdüze hale gelir.

"Zorunlu işin hayvanlaştırıcı etkilerini, işbölümü daha da çoğaltmıştır. Birçok alanda işçinin etkinliği, küçük ve salt mekanik bir el hareketine, her dakika yinelenen, yıllar boyu değişmeyen bir el hareketine indirgenmiştir."[483]

Engels'in burada anlatmaya çalıştığı şeyin "yabancılaşma olayı" olduğu bellidir. İşçi gönüllü yapmadığı işe yabancılaşır, iş yerinde kendini bir insan olarak duyamaz; hayvan düzeyine düşer.

"Doğanın tadına varması için hiç vakit bırakmayan bir işe mahkûmiyet, zihinsel çalışma için çok az zaman bırakan bir işe mahkûmiyet, insanı hayvan düzeyine indirgemez de ne yapar?"[484]

9.15- Sınıfsal Öfke

Hayvan düzeyine indirgenen, yoksulluk ve sefalet içinde yaşamını tüketen işçilerin burjuvaziye karşı sınıfsal öfke duymasını onaylayan Engels, bu öfkeden olumlu bir sonuç çıkarır:

"Bu öfke, bu tutku, işçilerin, durumlarını insana yaraşır görmediklerinin, hayvan düzeyine indirgenmeyi reddettiklerinin bir gün kendilerini burjuvazinin köleliğinden özgürleştirecek-lerinin kanıtıdır."[485]

Engels işçi sınıfının önüne açık olarak iki yol koyar: Ya sınıfsal öfkelerini eyleme çevirip burjuvaziyle savaşacaklardır, ya da hayvan düzeyinde kalmayı kabul edeceklerdir.

"İşçi seçimini yapmalıdır; ya kaderine razı olmalıdır, 'iyi' bir işçi haline gelmeli, burjuva-zinin çıkarlarını 'sadakatle' gözetmelidir –böyle bir durumda kesinlikle hayvan haline gelir-ya da isyan etmeli, insanlığı için sonuna kadar savaşmalıdır."[486]

---

[481] F. Engels, a.g.e., s. 245.
[482] F. Engels, a.g.e., s. 179.
[483] F. Engels, a.g.e., s. 179.
[484] F. Engels, a.g.e., s. 180.
[485] F. Engels, a.g.e., s. 178.
[486] F. Engels, a.g.e., s. 180.

9.16- İnsancılık ve Sadaka

İki sınıfın insancılığını karşılaştırır Engels. Proletarya, burjuvaziden daha insancıldır. Yoksulluk, işçilerin yoksulun halinden anlamasını sağlar, onu yardımsever kılar. Paraya ihtiyaçları olmalarına karşın açgözlü değillerdir. Proleter için paranın anlamı gereksinmelerini giderebilmektir. Burjuvazi için para kendini yeniden çoğaltmak içindir. Proleter, burjuvaziden daha az cimridir.

"İşçi sıradan yaşamda burjuvadan çok daha insancıldır. (...)

Her ne kadar paraya mülksahibi sınıftan daha çok gerek duyarlarsa da daha az para–gözdürler. Onlar için para, satın aldığı şey kadar değerlidir; oysa burjuvazi için para, kendi doğasında bir değere, Tanrı'nın değerine sahiptir. (...)

Para keselerinin artmasını yaşamın amacı ve ucu gibi gören burjuvanın işi gücü ise kazanmaya dönüktür."[487]

Engels'in kıyaslamasına dikkat edilirse, proleteri insanlık yönünden tertemiz sunmaz. Engels'e göre proletarya insani özelliklere burjuvaziden "daha" yakındır. Bu biçimde değerlendirmenin önemi şuradadır: İnsandışı bir toplumda yaşayan her "insan" kirlenmiştir. Birisi az, diğeri daha çok. Sınıflar açısından da durum aynıdır. Sınıflar arasındaki kıyaslama ancak göreli yapılabilir.

Tarihsel olarak insancılığa (hümanizme) bakışın sınıfsal yan taşıması kaçınılmazdır. Rönesansla başlayan burjuva insancılığı dine, gericiliğe karşı bir ilerlemeyi temsil eder; ama gerçek insanı dile getiren bir dünya görüşünü içermez. İnsanı yaşadığı toplumsal koşullardan soyutlayarak ele alır; soyut şekilde insanseverdir; bu insanseverliğin içinde sınıfsal çıkarlar gizlidir.

Engels burada insancılık düşüncesini tarihsel gelişmesi içinde, maddi koşullara bağlı olarak ele almaz; burjuva insancılığının değerlendirmesini yapmaz; sadece iki sınıf arasındaki "insancılık" farkının ampirik gözlemleriyle yetinir.

* * *

Engels, burjuva insanseverliğinin gelişimini maddi ve tarihsel öncülleriyle incelemese de, soyut insanseverliğin ikiyüzlü olduğunu gösterir. Burjuvazinin bu alandaki sahtekârlığını "hayırsever kurumlarında" somutlar. İngiliz burjuvazisinin benciliğini gizlemek için yoksullara yardım eden hayırsever kurumların arkasına sığındığını vurgular. Burjuvazinin iyilikseverliği gösterişe dayanır; yoksulları kandırmaya yarar.

"Zengin İngiliz, yoksulu anımsamaz mıymış? Peki ya o hiçbir ulusun övünemeyeceği o hayırsever kurumlar, gerçekten hayırsever kurumlar ne oluyor?

Önce proleterlerin kanını emiyorsunuz sonra onlara kendinizi rahatlatırcasına, ikiyüzlü bir insanseverlik göstererek sanki hizmet etmiş oluyorsunuz; yağmaladığınız mağdurlara, zaten

[487] F. Engels, a.g.e., s. 186.

onların olan şeyin yüzde birini geri vererek kendinizi dünyanın önünde kuvvetli iyiliksever olarak gösteriyorsunuz."[488]

Aslında Engels'in özetlediği burjuva insancılığı tüm dünya burjuvazisine aittir. Dün de böyleydi, bugün de böyle. Dünyayı sömüren holdinglerin, "çokuluslu" şirketlerin günümüzde kurduğu hayırsever kurumların, onlara yaptıkları bağışların anlamı tam da Engels'in betimlediği gibidir.

* * *

Engels, yüzyıllardır gelenekle, dinle beslenmiş "sadaka vermenin" burjuva açısından içeriğini gözler önüne serer: Sadaka'nın kendisi toplumdaki eşitsizliğin, yoksulluğun bir kanıtıdır. Burjuvazi için sadaka, sadakaya muhtaç ettiği insanı, insansızlıkla ödüllendirmedir. Sadaka verdiği insandan insanlığını almadır. Sadakanın özü, "insanlığın" yoksullar üzerinde aşağılanmasıdır. Sadaka eyleminin yaratıcısı yoksullar değildir; sadakayı alan yoksul ister istemez kendini bir aşağılanma içinde hisseder; ama daha fazla aşağılık olan sadaka veren burjuvazidir.

"Sadaka, alandan çok vereni aşağılar; ayaklar altında ezileni daha da toza toprağa bulayan sadaka; aşağılananın, paryanın, toplumun dışına atılanın, önce kendisine kalmış son şeyi insanlığını da teslim etmesini isteyen sadaka; sizin merhametiniz bir zekat şeklinde onun alnına aşağılanmanın damgasını vurmadan önce onun merhamet dilemesini isteyen sadaka, alandan çok vereni aşağılar."[489]

9.17- İşçiler ve Din

Engels işçilerle, burjuvaları karşılaştırırken onların dine bakış açılarını da değerlendirir. Engels'e göre işçiler, burjuvalardan daha az önyargılıdır; olayları olduğu gibi görmeye eğilimlidir.

İşçiler iyi bir eğitim alamamışlardır; ancak bu olumsuzluk, olumlu bir işlev görerek işçileri dinsel yan tutmalardan korur. Dinsel sorunu anlamaya eğitimleri yetmediğinden dolayı onu araştırma işine girmezler. Bu durum onları tutuculuktan korur. İşçiler dindar değildir; ibadet yerlerine gitmezler:

"Bu çerçevede işçi daha az önyargılıdır. (...) Eğitimindeki eksiklik onu dinsel yan tutmalardan korur; dinsel sorunları anlamaz, onlar üzerine kafa yorma zahmetine girmez; burjuvaziyi bir arada tutan bağnazlık ona yabancıdır; bir rastlantı sonucu şu ya da bu dinden ise, bu yalnızca ismen öyledir, kuramsal olarak bile değil. Pratikte bu dünya için yaşar, bu dünyayı içinde rahat edeceği bir yer yapmaya çalışır. Burjuvazinin tüm yazarları, işçilerin dindar olmadığı ve kiliseye gitmediği noktasında görüş birliğindedirler."[490]

İşçiler için din konusunda söylenen bu özellikleri bugünkü dünyamızda genelleştirmemiz doğru olur mu? Birçok kapitalist ülkede işçiler dinsel görüşlerin etkisi altındadır, hatta bağnazca dinsel tutum almaktadır. Kiliseye fazla gitmeyen ileri kapitalist ülkelerin işçileri bile dinsel tabuları, dünyaya bakışı, Tanrı'yı beyinlerinde taşırlar. Hıristiyanlık hâlâ gücünü korumaktadır.

[488] F. Engels, a.g.e., s. 361.
[489] F. Engels, a.g.e., s. 361.
[490] F. Engels, a.g.e., s. 187.

İslamiyet büyük bir atılım içindedir. Tüm dünyada dinlerin tabanını çalışanlar, proleterler oluşturur.

9.18- İki Düşman Sınıf ve Devlet

İngiltere'de toplumun mülksahibi sınıf ve yoksul sınıf olarak bölünmesini ve gelişimini anlatmıştı Engels. Şimdi İngiltere'deki iki sınıfın devlet karşısındaki konumlarını araştırmaya geçer.

İki sınıf birbirinin düşmanı olarak hareket ederler ve çıkarları uyuşmayan biçimde karşı karşıya dururlar.

"Düşmanlar, adım adım iki kampa bölünüyorlar–bir yanda burjuvazi, öte yanda işçiler!"[491]

Burjuvazi geçim araçları üzerinde egemenliğini kurmuştur. Proletarya bu egemenliği yıkmadan geçim araçlarına ulaşamaz. Proletaryanın hayvanca koşullardan kurtulması, insani koşullara kavuşması için burjuvaziyle savaşması zorunludur. Ama burjuvazi yalnız değildir; devlet onu korumaktadır. Burjuvazi kendi sınıfsal çıkarlarını devletin gücünü arkasına alarak savunmaktadır.

"Proletarya çaresizdir; kendi haline bırakılırsa, tek bir gün bile yaşayamaz. Burjuvazi, sözcüğün en geniş anlamında tüm yaşama araçlarının tekelini eline geçirmiştir. Proletarya neyi gereksiniyorsa, ancak burjuvaziden, kendi tekeli içinde devlet gücü tarafından korunan burjuvaziden alabilir."[492]

Burada Marksizmin ilk ışıklarından en önemlilerinden birinin doğduğunu görüyoruz: Burjuvazi ile devlet ilişkisi!

Engels bu kadar açıklıkla burjuvazi ile devletin birliğinin altını çizer. Devlet burjuvaziyi koruyan bir işleve sahiptir. Engels değeri ölçülemez bu düşünceyi kitabın başka bir yerinde yeniden dile getirir:

"Öyleyse işçiler, bu hayvanlaştırıcı koşullardan kaçıp kurtulmaya, kendileri için daha iyi, daha insanca bir konum sağlamaya çalışmalılar; ama bunu da kendilerini sömüren burjuvazinin çıkarlarına saldırmaksızın yapamazlar. Ne var ki burjuvazi de kendi çıkarlarını, zenginliği sayesinde eline geçirdiği tüm güçle ve devlet kudretiyle savunuyor."[493]

Engels'in, "devlet tarafından korunan burjuvazi" fikri ile "proletaryanın burjuvaziye karşı savaşmak zorunda olduğu" fikrinin toplamından çıkan sonuç, proletaryanın burjuvaziye karşı kavgasının aynı zamanda devlete karşı kavga anlamına geldiğidir. Ancak Engels, bu iki düşünceyi birleştirip bir devlet teorisi formüle etmez. Gün geldiğinde, burjuva devletin bir sınıfsal egemenlik aracı olduğunu; burjuvaziye karşı savaş ile devlete karşı savaşın ayrılmaz olduğunu söyleyecektir. Fakat daha Marksizm doğmadan Engels'in burjuvazi – devlet ilişkisini bu denli net görmesi onu kutlamamıza yeter.

---

[491] F. Engels, a.g.e., s. 194.
[492] F. Engels, a.g.e., s. 130.
[493] F. Engels, a.g.e., s. 285.

9.19- Burjuva Düzenin Yasaları

Engels, devletin – burjuvaziyle olan kaynaşmasını gördüğü gibi, burjuvazinin yasalarının gerçek özünü de görür. Bu yasaların burjuvazi için kutsal, dokunulmaz olduğunu; kendi sınıfsal çıkarlarını korumaya yaradığını; oysa emekçi için bu yasaların kendisine karşı kullanılan sopa olduğunu söyler:

"Doğru, yasa burjuvazi için kutsaldır; çünkü kendi kompozisyonudur; kendi rızasıyla, kendi çıkarı ve kendi korunması için yapılmıştır. (...)

Ama emekçi için tam tersi! Emekçi, yasanın, kendisi için burjuvazi tarafından hazırlanmış bir sopa olduğunu, çok sık yinelenen deneyimleriyle çok iyi bilmektedir."[494]

Engels, egemen sınıf olan burjuvazinin kendi iradesine, çıkarına, "yasa" dediğini daha şimdiden anlamıştır. Şüphesiz ki, Engels'in devleti, burjuvazinin hukuksal ifadesi olarak görmesine, bu hukukun yasalara indirgendiğini söylemesine biraz daha zaman vardır. Şimdilik Engels haklı biçimde proleter yasalar egemen oluncaya kadar, işçi sınıfının toplumsal düzene saygılı olmamasını ister.

"Toplumsal düzenin avantajlarından yaralanamayan, ama tüm dezavantajlarını sırtında taşıyan bir sınıf, toplumsal sistemin kendisine karşı yalnızca hasımca yönleriyle ortaya çıktığı bir sınıf–böyle bir sınıfın toplumsal düzene saygılı olmasını kim isteyebilir?"[495]

9.20- Sendikalar ve Grevler

İşçiler arasında süren rekabeti, burjuvazinin sınıfsal çıkarları doğrultusunda nasıl kullandığını göstermişti Engels. Şimdi bu rekabete karşı nasıl savaşılabileceğini araştırır: İşçiler arasında süren rekabeti yenmenin yolu örgütlenmedir. Sendikalar bu rekabeti yenmenin araçlarından biridir. İşçi sınıfının kurtuluşu birliğindedir. Sendikalar belirli ölçüde birliği sağlarlar; sınıf içindeki rekabeti birliğe dönüştürürler. Bu nedenle burjuvazi, işçilerin sendikalarda örgütlenmesini istemez.

Sendikalara olan ihtiyaç, aynı zamanda tersinden işçiler arasında bir rekabet olduğunu doğrular. İşçilerin birliğe gereksinimi olduğu için sendikalar önemlidir; burjuvazi için tehlikelidir.

"Sendikalar burjuvazinin üstünlüğünün tamamen, işçiler arasındaki rekabete dayandırıldığı gerçeğinin, yani işçiler arasındaki bütünlük eksikliğinin itirafı demektir. Ve sendikalar kendilerini, tam da şimdiki toplumsal düzenin can damarına yönelttikleri için, ne kadar tek yanlı ve ne kadar dar bir çerçevede olsa da, bu toplumsal düzen için büyük bir tehlikedirler. Emekçi, burjuvaziye ve onunla birlikte olan toplumsal düzenine, bundan daha acıtıcı bir başka noktadan saldıramaz."[496]

Tabii ki, burjuvazinin üstünlüğü yalnızca işçiler arasındaki rekabete dayanmaz; devletin, egemen ideolojinin, ekonomiye sahip olanların vb. gücüne de dayanır.

---

[494] F. Engels, a.g.e., s. 303.
[495] F. Engels, a.g.e., s. 191.
[496] F. Engels, a.g.e., s. 293.

Engels'in, sendikaları, dar bir çerçevede olsa bile düzene karşı savaşması gereken örgütler olarak görmesi önemlidir.

Engels, düzenin asıl yok edicisi olacak işçi sınıfın pratik hareketinin rolü üzerinde şu an durmaz. Sadece İngiliz sosyalizmini incelerken bu konuya değinir; proleter bir politik hareketin siyasi kimliğinin nasıl olması gerektiğini tanımlar.

İşaret edilmesi gerekli olan düşünce, "işçilerin birliği" fikridir. Bu fikir ileride karşımıza sadece ulusal plandaki işçilerin birliği olarak değil, dünya çapındaki işçilerin birliği olarak çıkacaktır.

"Eğer işçiler arasındaki rekabet yıkılırsa, eğer hepsi burjuvazi tarafından artık fazla sömürülmemeye karar verirse, mülkiyetin egemenliği sona erecektir."[497]

* * *

Engels, İngiltere'de toplumsal savaşın patlak vermiş olduğunun kanıtı olarak sık sık yapılan grevleri gösterir. Ama grevlerin toplumsal düzeni değiştirme sorununu çözmeyeceğini belirtir. Ortalığı kaplamış grevler son savaşın başlayacağının belirtileridir.

"Doğru, bu grevler hiçbir şeyi çözmez; ama burjuvaziyle proletarya arasındaki sonucu belirleyici çarpışmanın yaklaşmakta olduğunun en güçlü kanıtıdır."[498]

Engels'in işçi grevlerini burjuvaziye karşı yapılacak son kavganın eğitim yerleri olarak görmesi dikkat çekicidir, haklı bir bakış açısını simgeler.

"Grevler, emekçilerin askeri okuludur; sakınılamayacak büyük savaşım için o okulda hazırlanırlar; tek tek iş kollarının işçi hareketine katıldığını ilan eden bildirgelerdir."[499]

9.21- İngiliz Sosyalistleri ve Çartisler

İngiltere'de proletaryayı temsil eden iki politik akım sosyalistler ve çartistlerdir. Engels bu iki siyasi oluşumu karşılaştırırken savunacağı politik hattın ipuçlarını verir; proletaryanın politik hareketinin içeriğini açıklar.

İngiliz sosyalistleri yöntemlerinde burjuvaziye karşı özenle davranan, barışçıl savaşımı tercih eden, varolan düzenin sınırlarında çalışan, kamuoyunu kazanmayı her şeyin önüne koyan, proletaryanın burjuvaziye duyduğu öfkeyi verimsiz bulan, teoriyi pratik eylemin önüne koyan, bir gece içinde komünizmi İngiltere'ye getirmek isteyen bir politik akımdır. İngiliz sosyalistleri, proletaryanın sorunlarının "insanseverlik ve sevgi" yoluyla çözülebileceğine inanan bir politik akımdır. Engels'in sözleriyle:

"Doğru, emekçinin burjuvaziye neden öfke duyduğunu anlıyorlar; ama sınıf nefretini verimsiz buluyorlar; oysa işçiyi hedefe yakınlaştırabilecek tek moral dürtü bu. Bunun yerine, İngiltere'nin bugünkü konumunda çok daha verimsiz olan bir insanseverlik ve sevgi

[497] F. Engels, a.g.e., s. 293.
[498] F. Engels, a.g.e., s. 298- 299.
[499] F. Engels, a.g.e., s. 299.

öğütlüyorlar. (...) Bugünkü biçimiyle sosyalizm asla işçi sınıfının ortak inancı haline gelemez."[500]

Engels sosyalizmi reformist düzeyde temsil eden bu akımın başarı şansının olmadığını not eder.

Çartistler ise proletaryanın kendisine dayanmaktadır. Burjuvaziyle radikal biçimde hesaplaşan çartistler proleter sınıfın gerçek temsilcisidir; ama teorik olarak geri durumdadır.

Engels'in çözüm önerisi ilginçtir: Teoride güçlü olan sosyalistler, çartist görüş noktasına burjuva öğelerinden arınmış olarak dönmelidir; iki politik hareket birleşmelidir. Böyle bir birleşme Fransız komünizminin İngiltere topraklarında yeniden üretilmesi anlamına gelecektir.

"Görüldüğü gibi, işçi hareketi çartist ve sosyalist olmak üzere iki kanada ayrılmıştır. Çartistler kuramsal olarak daha geridirler; ama sınıflarının temsilcisi gerçek proleterlerdir. Sosyalistler daha ileriye bakmaktadırlar, sıkıntılara karşı pratik çareler önermektedirler; ama burjuvaziden hareket ettikleri için ve bu nedenle işçi sınıfıyla tam bütünleşmeyi başaramamaktadırlar. Sosyalizmin çartizmle birliği, Fransız komünizminin İngiliz usulü yeniden üretilmesi, gelecek adım olacaktır."[501]

9.22- İngiltere'de Barışçıl Olmayan Devrim

Engels, İngiltere'deki devrimin barışçıl yollarla olamayacağını, burjuvazinin azgınca işçilere saldırdığını ve proletaryanın buna şiddetle karşılık vereceğini yazar.

"Mülksahibi sınıfa böylesine bir cinnet egemen olduğu zaman, zamanın en belirgin işaretlerini göremeyecek kadar anlık kârların körlüğüne kapıldığı zaman, İngiltere'de toplumsal sorunun barışçıl yoldan çözüleceği umutlarını unutmak gerekir. Tek olası çözüm şiddetli bir devrimdir; olmaması beklenemez."[502]

Burada barışçıl olmayan devrimin iticisinin burjuvazi olarak görüldüğü açıktır; burjuvazinin işçi sınıfına karşı kullandığı şiddet, devrimin şiddetle olmasını doğurur. Gerçi her devrim az ya da çok şiddeti, zoru içerir. Engels'in vurgulamak istediği nokta, devrimi barışçıl olmayan yola sokan sınıf, burjuvazidir.

* * *

Ayrıca Engels bu şiddetli devrimin İngiltere'de çok yakın zamanda patlak vereceğini düşünür. Engels, İngiltere'de sınıf savaşının yükseldiği bir dönemde bulunmuştur. Bu nedenle devrimin yakında başlayacağını öngörmesi yadırganacak bir durum değildir.

"Barışçıl bir çözüm için çok geç. Sınıflar giderek daha keskince bölündü, direniş ruhu işçilere işliyor, kızgınlık kabarıyor, daha önemli çatışmalarda gerilla kavgaları yoğunluk kazanıyor ve yakında çok küçük bir itme, çığı yuvarlamaya yetecek."[503]

* * *

[500] F. Engels, a.g.e., s. 313- 314.
[501] F. Engels, a.g.e., s. 314.
[502] F. Engels, a.g.e., s. 339.
[503] F. Engels, a.g.e., s. 384.

İngiltere'de devrimin kaçınılmaz biçimde geleceğini, barışçıl çözüm için artık çok geç olduğunu savunan Engels, bu devrimin daha az şiddetli olmasını sağlayacak gücün, proletarya olabileceğini belirtir. Ama böyle bir olasılığı ilginç bir şarta bağlar: Eğer proletarya komünizm öğretisini özümserse, kendini bu öğretiye bağlı olarak geliştirebilirse, işte o zaman devrimin şiddeti azalacak, göreli olarak daha az kan akacaktır.

"Devrim mutlaka gelecek; barışçıl bir çözüm için vakit artık çok geç; ama önceki sayfalarda öngörülenden daha yumuşak biçimde yapılabilir. Ama bu da burjuvazinin gelişiminden çok proletaryanın gelişimine bağlıdır. Proletaryanın sosyalist ve komünist öğeleri emmesi ölçüsünde, devrimin kanı, intikamı ve vahşeti azalacaktır."[504]

Daha önce gösterdiğimiz gibi Engels haklı şekilde devrimin barışçıl olmayan karakterini burjuvazinin şiddetine bağlamıştı. Burjuvazinin şiddetle saldırdığı bir ortamda, proletarya kendi bilinciyle şiddeti azaltamaz. Burjuvazinin saldırısını, "insancıl" tutumla karşılayıp, daha yumuşak yanıt veremez.

Engels'i bu tarz yoruma zorlayan neden, onun şu andaki komünizm anlayışıdır. Engels'e göre, komünizm, ilke olarak sınıfların üstünde, bütün insanların çıkarını dile getiren bir düzendir. Komünizm, iki sınıf arasındaki düşmanlığı ve aykırılığı kabul eder; ama devrimle bu uzlaşmazlığı kaldırdıktan sonra, düşmanlığı devam ettirmez; insanları kardeş yapar. Engels bu görüşünü şöyle ifade eder:

"Komünizm ilke olarak, burjuvaziyle proletarya arasındaki ayrıklığın üstünde ve ötesindedir; yalnızca bu ayrıklığın, o andaki tarihsel önemini kabul eder; ama gelecek için haklı görmez; gerçekte, bu ara açıklığını kapatmak, tüm sınıf karşıtlıklarını ortadan kaldırmak ister. Bu nedenledir ki, savaşım sürdükçe, kendisine zulmedenlere proletaryanın ister istemez öfke duymasını bir işçi hareketinin başlayışında en önemli kaldıraç olarak haklı görür; ama komünizm bu öfkenin ötesine geçer, çünkü komünizm yalnızca işçilerin sorunu değildir, bir insanlık sorunudur."[505]

Engels'in bu biçimdeki komünizm yorumunda gerçekle, ütopik görüş; doğruyla, yanlış iç içe geçer. Evet, komünizm tüm insanlığın kurtuluşudur; ama uzun bir tarihsel sınıf savaşımın sonucunda, burjuvazi sınıf olarak ortadan kaldırıldıktan sonra bu döneme gelinecektir. Devrimden hemen sonra birbiriyle çatışan sınıf çıkarları ortadan kalkmaz ve kaynaşmaz.

Şimdi, Engels'in 1843'te yazdığı *Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi*'nde dile getirdiği devrim sonrasında "halen birbiriyle çatışmakta olan çıkarların kaynaşacağı" fikrine gönderme yapabiliriz; çünkü Engels'in aktardığımız komünizm anlayışı bu fikrin üremiş, gelişmiş halidir.

Engels yanlış biçimde formüle edilmiş komünizm düşüncesine dayanarak bir adım daha atar; eğer devrimden önce proletaryanın tümü komünist olabilseydi, devrimin daha barışçıl olacağını söyler.

"Gerçekte, savaş patlamadan önce proletarya'nın tümünü komünist yapmak olanaklı olabilseydi, sonuç çok barışçıl biterdi."[506]

[504] F. Engels, a.g.e., s. 382.
[505] F. Engels, a.g.e., s. 382- 383.
[506] F. Engels, a.g.e., s. 383.

Böylece Engels, devrimin şiddetini belirleyenin burjuvazi olduğunu kabul ettiği ilk saptamadan uzaklaşır; şiddetin ölçüsünü proletaryanın komünist bilincine bağlar. Ayrıca proleter devrimde proletaryanın tümünü komünist yapmak teorik bir olasılıktır; pratik olarak hiç doğrulanmamıştır.

Engels burada durmaz, bir adım daha gider; burjuvazinin bir kesiminin proleter devrime katılabileceğini söyler.

"Ve komünizm burjuvaziyle proletarya arasındaki çekişmenin üzerinde kaldıkça, burjuvazinin daha iyi öğelerinin (ne yazık ki çok azlar ve ancak yeni yetişen kuşaktan yandaş çekilebilirler) komünizmle birleşmesi saf proleter çartizmiyle birleşmesinden daha kolay olacaktır."[507]

Evet, komünizm sınıfsız bir toplumdur; ama burjuva sınıfı böyle bir topluma sınıfsal çıkarı gereği ulaşmak istemez ve komünizmin karşısında düşmanca durur. Burjuvazi (ya da onun bir parçası), "insanlık adına" kendini kurtarmak için proleter devrime katılamaz.

Böylece Engels, komünizmin tüm insanların kardeşliğini sağlayacak bir toplum olduğu doğru fikrinden yola çıkarak kendiyle çelişen sonuçlara varır. Bu yanlış düşüncelerin özeleştirisini, Engels'in kendisi yapacaktır.

9.23- Sonuç

İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu'nun eksik yanlarını özetlemek gerekir önce.

Son bıraktığımız noktada Engels'in İngiltere'de yakın zamanda (1845 yıllarından hemen sonra) toplumsal devrim beklediğini görmüştük. Bu öngörü gerçekleşmedi.

Engels'in bu toplumsal devrime burjuvazinin bir kesiminin katılacağını düşünmesi doğru değildi. Engels bu teorik hatasının özeleştirisini 1892 yılında aynı kitabın İngilizce baskısına yazdığı önsözde yapar:

"Varlıklı sınıflar yalnızca herhangi bir kurtuluş gereği duymamakla kalmayıp işçi sınıfının kendini kurtarmasına da kararlı biçimde direndiklerine göre toplumsal devrimin tek başına işçi sınıfı tarafından hazırlanıp başarılması gerekiyor. (...)

Ve bugün kendi üstün konumlarının 'yansızlığı' ile işçilere, sınıf çıkarlarının ve sınıf savaşımlarının çok üstüne çıkmış ve rakip iki sınıfın çıkarlarını daha üst bir insanlıkta uzlaştırmaya yönelmiş bir sosyalizm öneren insanlar ya henüz çok şey öğrenmesi gereken cahillerdir, ya da işçilerin en korkunç düşmanlarıdır."[508]

* * *

Engels üretimsel bunalımların yinelenme süresini bu kitapta beş yıl olarak saptamıştı. Söz konusu 1892 tarihli önsözde bu noktada bir düzeltme yapar:

"Büyük sınai bunalımının yinelenme periyodu, metinde beş yıl olarak belirtiliyor.

[507] F. Engels, a.g.e., s. 383.
[508] F. Engels, a.g.e., s. 33.

1825'den 1842'ye kadar ki olayların işaret ettiği periyodu bu idi. Ama 1842'den 1868'e kadar olan sürenin sınai tarihi, gerçek periyodun on yılda bir olduğunu gösterdi."[509]

* * *

Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda asgari ücretten ve ortalama ücretten bahseder. Ama ücretin değerini saptamanın bilimsel ölçütlerini ortaya koyamaz. Ona göre asgari ücret, işçinin ölmemesini sağlayacak ve çocuklarını ancak birer işçi gibi yetiştirebileceği ücrettir. Engels bu ücreti yaşam için gerekli fiziksel ihtiyaçlarla sınırlar; ülkenin içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşulları hesaba katmaz. Bütün ülkeler için geçerli fiziksel unsurla asgari ücreti sınırlar. Oysa ücretin değeri sadece fiziksel unsurla belirlenmez; o ülkedeki yaşam düzeyi ile de belirlenir. Kısacası, ücret iki parçadan (fiziksel ve toplumsal yaşam koşulları) tarafından oluşur. Engels ise yalnızca fiziksel parçayı ele alır.

Engels yıllar sonra ücretin değerini asgari ücretle eşitlemekten vazgeçer. Daha bilimsel bir söyleyişle, emek–gücünün değerini, asgari ücretle özdeş kılmaz. Bu gerçeği Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* kitabına yazdığı bir notta kabul eder. Orada der ki:

"Emek gücünün doğal, yani normal fiyatının asgari ücretle, yani işçinin yaşamı ve döllenmesi için kesinlikle vazgeçilmez olan geçim araçlarına eşit bir değer ile bir olduğu tezi ilk kez (...) 1844'te benim tarafımdan ortaya atılmıştır. (...) Ancak, gerçekte ücretler sürekli olarak asgariye yaklaşma eğilimi taşıyorlarsa da yukarıda sözü edilen bu tez, her şeye karşın yanlıştır."[510]

* * *

Engels, 1844'te yayınlanan *Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi*'nde olduğu gibi bu kitabında da ahlakçı bir tutum takınır; genel ahlaktan bahseder. Oysa 1876 – 1878 yıllarında yazdığı *Anti - Dühring*'de farklı tutum takınır; ahlakın sınıfsal bir yan taşıdığını, sınıflar üstü bir ahlak olmayacağını söyler. Böylece ahlak konusunda Engels kendi kendisini aşar.

"Herhangi bir ahlak dogmatizmini, bize, ölümsüz, kesin, bundan böyle değişmez bir ahlak yasası olarak kabul ettirme yolundaki her savı yadsıyoruz. Tersine, geçmişin her ahlak teorisinin, son çözümlemede, o zamanki toplumun ekonomik durumunun bir ürünü olduğunu ileri sürüyoruz. Ve nasıl toplum, şimdiye değin sınıf karşıtlıkları içinde gelişmiş bulunuyorsa ahlak da aynı biçimde her zaman bir sınıf ahlakı olmuştur."[511]

* * *

Engels'in ahlakçı bakış açısının kadın ve aile sorununda da ortaya çıktığını gördük. Engels gelişmiş Marksizm döneminde görüşlerini değiştirir.

Kadının toplumsal üretimden uzaklaştırılarak eve kapatılmasına karşı çıkar. Aile içinde erkeği bir patron, kadını bir işçi gibi görür. Burjuva toplumda bir ekonomik birim olan ailenin bu konumdan kurtarılmasını ister.

---

[509] F. Engels, a.g.e., s. 33.
[510] F.Engels'in 1885 Almanca Baskıya Notu, *Felsefenin Sefaleti* içinde, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 1979, s. 54-55.
[511] F.Engels, Anti – Dühring, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1977, s. 176.

"Modern karı–koca ailesi, açık ya da gizli, kadının evrensel köleliği üzerine kurulmuştur. (...)

Aile içinde erkek burjuvadır; kadın, proletarya rolünü oynar. (...)

Kadının kurtuluşunun ilk koşulu, bütün kadın cinsinin yeniden toplumsal üretime dönmesidir ve bu koşul, karı-koca ailesinin, toplumun iktisadi birimi olarak ortadan kaldırılmasını gerektirir."[512]

* * *

Kitabın birçok yönüne sinmiş ahlakçı tutumun ve kadın sorununa bakışın yanlışlığının nedeni açıktır. Komünizme bakışta yapılan yanlışta olduğu gibi bunun da nedeni henüz Marksizmin doğum sancıları içinde olmasıdır. Engels yine 1892 tarihli önsözde durumu açık olarak ortaya koyar:

"Söylemenin hiçbir gereği yok, bu kitabın genel teorik yaklaşımı –felsefi, ekonomik, siyasal- bugünkü yaklaşımımla çakışmıyor. O zamandan bu yana esas olarak ve hemen hemen tamamen Marx'ın çabalarıyla bir bilim olarak gelişen modern enternasyonal sosyalizm, 1844'te henüz ortalarda yoktu. Benim kitabım, onun embriyon olarak gelişiminin aşamalarından birine işaret eder."[513]

Engels'in kendi kitabı hakkında yaptığı bu değerlendirme son sonuç olarak kabul edilebilir; ama Engels'in gösterdiği alçakgönüllülüğe diğer önemli sonuçlar kurban edilmiş olur. Çünkü Engels'in kimi noktalarda yanlış düşünmüş olması *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nun küçük bir kısmıdır. Kitap büyük kısmıyla değerini korumaya devam eder. Hangi noktalarda?

- Her şeyden önemlisi, o tarihte yazılmış ve işçi sınıfının rezil yaşamını anlatan, örneklerle- belgelerle bunu ispatlayan en iyi kitaplardan birisidir. Okur, 1845 İngiltere'sinde yaşıyormuş gibi işçi semtlerini, sokaklarını yazarla birlikte hissederek dolaşır.
- Burjuva bilimi ekonomi politiğe yaptığı eleştirilerle, Marksizmin ekonomi politiğe bakışının ilk işaretlerini vermiş, Marx'ın bu konuda önünü açmıştır.
- Kapitalizmin ekonomik bunalımlarının periyodik gelişini görmesi ve yedek emek ordusunun varlığını göstermesi kitabın başarısıdır.
- Kitabın belki de en değerli yönü, burjuva devlete bakışa yepyeni bir açılım getirmiş olmasıdır. Bu açılım Marksizmin devlet anlayışının hepsi değildir; ama kesinlikle ilk başlangıcıdır.

* * *

Marx'ın 1863'te Engels'in bu kitabı için yazdığı şu sözler son sözler olarak kabul edilebilir:

"İngiliz işçilerinin kendilerini burjuva enfeksiyonundan ne zaman kurtaracaklarını gelecek gösterecek. Aklıma gelmişken, senin kitabındaki ana noktalar, 1844'ten bu yana görülen gelişmelerle virgülüne kadar doğrulandı.

---

[512] F.Engels, *Ailenin- Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, *Seçme Yapıtlar III* içinde, çev. Kenan Somer, 1979, s. 300- 301.
[513] F. Engels, a.g.e., s. 32- 33.

Kitabı, daha sonraki döneme ait notlarımla karşılaştırdım ve bunu gördüm. (...)

Kitabı okurken üzülerek fark ettim ki, yaşlanıyoruz. Sorunlara ne kadar canlılıkla ve tutkuyla, ne kadar yürekli öngörülerle ve bilgece ya da bilimsel kuşkulardan ne kadar uzak biçimde yaklaşmışsın!"[514]

[514] Marx'tan Engels'e mektup, 9 Nisan 1863, K.Marx – F.Engels, *Seçme Yazışmalar I*, cev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1995, s.162

GİRİŞ - VIII

Marx 1844'te, Paris'tedir ve "komünist insancılığı" savunan *Vorwärt* dergisine makaleler yazar. Prusya hükümeti, Fransa'ya baskı yaparak kendi aleyhine propaganda yapan bu derginin kapatılmasını ve Marx dahil diğer yazarların ülke dışına sürülmesini ister. Fransa içişleri bakanı Duchâtel, *Vorwärt*'ı kapatma kararı alır ve Marx'ın Fransa'dan hemen ayrılmasını ister. Çaresiz kalan Marx, Paris'ten 1 Şubat 1845'te ayrılır; 9 Şubat günü Brüksel'e varır. Artık üç yıl burada, Belçika'da kalacaktır.

* * *

Marx, Brüksel'de araştırmalarına devam eder; Alman felsefesi üzerine notlar biriktirir. Büyük bir olasılıkla Mart 1845'te *Feuerbach Üzerine Tezler*'i not defterine kaydeder: On bir tane tezdir bu!

Yıllar sonra Engels söz konusu tezleri Marx'ın not defterinde bulacak ve 1888 yılında yayınlayacaktır. İki–üç sayfalık *Feuerbach Üzerine Tezler*, Marksizmin ilk ışıkları açısından çok değerli görüşler ifade eder. *Kutsal Aile'*de hâlâ Feuerbach'ın etkisi altında olan Marx ondan ayrıldığı temel noktaları kısaca bu tezlerde belirtecektir.

Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezleri*'ni daha iyi anlayabilmek için Feuerbach'ın kimi görüşlerini yakından bilmek gerekir. Bunları kısaca not edelim:

Feuerbach, Tanrıbilimi (teolojiyi, dini, Tanrı'yı), antropoloji'ye (insanbilime) indirgemeye çalışır. Antropolojizm, insanı, yaşambilimsel açıdan ele alır; insanın niteliklerini insan doğasıyla açıklamaya çalışır. Antropolojinin gözünde insan, toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış soyut bir bireydir. İşte Feuerbach, teolojiye karşı savaşımında antropolojiyi savunur; Tanrı'yı, dini, insan bilimi içinde eritmek ister. Feuerbach der ki;

"*Tanrıbilimi, antropolojiye indirgerken, antropolojiyi de Tanrıbilim seviyesine çıkarıyorum."*[515]

"Yeniçağın önünde duran görev, (...) teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve onun içinde eritilmesiydi."

"Yeni felsefe, teolojinin antropoloji içinde eksiksiz, mutlak ve çelişkisiz bir şekilde çözülüp, dağılmasıdır."[516]

Feuerbach Tanrı'yı, insan doğası içinde eriterek yok etmek ister. Bu amaçla insanın doğasını, dine ve Tanrı'ya indirger:

"*İnsanın içindeki Tanrı, insanın özünden başka bir şey değildir."*[517]

"Tanrı, insanın iç doğasının dışavurumu (...) ve sevgisinin gizlerini açığa vuruşudur."

[515] Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yayınevi, 2004, s.14.
[516] Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları, 2006, s. 81- 138.
[517] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s.128.

"Tanrı (...) insan doğasından başka bir şey değildir; insanın kendi doğasıdır."[518]

Gerçi, Feuerbach insan doğasını Tanrı'ya indirgerken aynı zamanda, "Sen-Ben arasındaki farkın realitesine" de indirger; ama hiçbir yerde insan doğasını antropolojik açıdan ele almaktan vazgeçmez.

Feuerbach, insanı, yalnızca duyusal bir varlık, bir nesne gibi görerek onu toplumsal ilişkilerinden koparır:

"Duygusal, duyusal bir varlık olarak insan, yalnızca imgelerle, duygusal işaretlerle mutlu olabilir."[519]

"İnsan sadece duyu nedeniyle mevcuttur; o, duyu nesnesi olarak kendi de nesnedir."[520]

Feuerbach, hakikatin–gerçeğin ölçütü olarak değişik denektaşları seçer: Kimi yerde "Ben – Sen uzlaşmasını" öne çıkarır; kimi yerde "sevgiyi" başa alır; kimi yerde "insani olanın hakikat olduğunu" söyler.

"Hakikat sadece Ben'le, Sen'in uzlaşması, anlaşmasıdır."

"Sevgi (...) hakikatin ve gerçekliğin ölçütüdür. Sevginin olmadığı yerde hakikat de yoktur."

"Yeni felsefe sadece insani–olan hakiki ve gerçektir, der; çünkü rasyonel olan sadece insani olandır."[521]

* * *

Nisan 1845'te Engels, Brüksel'e gelir ve Marx'la buluşur. *Kutsal Aile*'de yaptıkları işbirliğini yeni bir çalışmayla sürdürme kararı alırlar. Ama daha önce iki dost İngiltere'ye birlikte yolculuk yapar; İngiltere'deki siyasi çevrelerle ilişki kurarlar.

Belçika'ya geri döndükten sonra Alman felsefesi üzerine çalışmaya başlarlar. Yaklaşık olarak Kasım 1845'te *Alman İdeolojisi* ismini alacak kitabı yazmaya girişirler. İki ciltlik bu çalışmanın yazımı Ağustos 1846'ya kadar sürecektir.

İki ciltlik *Alman İdeolojisi* o dönemde yayımlanmayacaktır. Eserin tümü ancak 1932 yılında basılacaktır.

Alman İdeolojisi'nin birinci cildi Hegel sonrası Alman felsefesinin eleştirisini kapsar; genç Hegelcilerin, Feuerbach'ın görüşlerini irdeler. İkinci cilt kendisine "Hakiki Sosyalist" diyen bir grubu hedef tahtası yapar.

* * *

[518] Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, s. 36- 75.
[519] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s.103.
[520] Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, s. 129.
[521] Ludwig Feuerbach, a.g.e., s.29- 125- 136.

"Hakiki Sosyalistler" 1840'larda ortaya çıkmış, K.Grün– M.Hess– H.Kriege– Joseph Weydemeyer gibi tanınmış sosyalistleri birleştiren bir gruptur.

Sol Hegelciliğin ve Feuerbach'ın görüşlerini birleştirmeye çalışan bu grup Almanya'da belirli bir güç elde eder.

Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nin ikinci cildinde, "hakiki insanlığı ve hakiki doğayı yeniden kurmak isteyen" bu grubu, tarihin maddi temellerini görmemekle ve soyut insancılıkla eleştirirler. Doğa tapınmacılığı ve "insanı" sınıfsal temelinden koparmak, Hakiki Sosyalistler'in önemli iki özelliğidir. Hakiki Sosyalistler'e göre insanlığın kurtuluşunu sağlayacak olan proletarya değildir; soyut–evrensel İnsan'dır. İnsanlığı özgürlüğe götürmeye "evrensel insan sevgisi" yeter. Marx–Engels, *Alman İdeolojisi*'nde onları proletaryanın gereksinmelerini göz ardı ederek, " en akla yatkın düzeni" savunduklarından dolayı eleştirirler. "En ussal bir toplumsal düzeni" çare olarak sunmak Hegelci anlayışa aittir ve soyuttur. Üretimde bulunan insanla ve onun sorunlarıyla ilgilenmek yerine, "evrensel insan sevgisine" yapışan Hakiki Sosyalistler sonuçta hiçbir sınıfa bağlı olmayan soyut insanı yüceltmeye varırlar. Marx–Engels için bunun anlamı politikayı, ekonomi temelinden koparmaktır.

"Bunlar gerçek tarihsel temeli terk edip ideoloji temeline dönüş yapmışlardır… Artık gerçek insanlarla değil de, İnsan'la ilgilenmeye başlayan hakiki sosyalizm bütün devrimci coşkusunu yitirmiştir; onun yerine, evrensel insanlık sevgisini ortaya atmaktadır."[522]

* * *

Engels 15 Ocak 1847 tarihli Marx'a yazdığı mektupta Hakiki Sosyalistler'e eleştiriyi sürdüreceğinin, *Alman İdeolojisi*'nin ikinci cildini tamamlamak istediğinin haberini verir. Sözünde durur; Nisan 1847 tarihine kadar *Hakiki Sosyalistler* isimli broşürü yazar; ama bu ufak kitapçık da tamamlanmadan kalır: 1932 yılında bu eksik kitapçık Engels'in adıyla yayımlanır.

Engels *Hakiki Sosyalistler*'inde değişik gruplara bölünmüş Hakiki Sosyalistler'in görüşlerini alaycı biçimde ele alır ve eleştirir.

"Hakiki sosyalistler (…) birçok gruba bölündü. (…) Bunların her birinin, başlangıçta genel insan sevgisinin samanyolunda kayıp giderek, ekşiyip mayalanması (…) ve takımyıldızların göz kamaştırıcı grubu halinde nasıl parçalandığını göreceğiz."[523]

Engels doğayı bir kurtarıcı gibi öven Hakiki Sosyalist kişi ve dergilerden örnekler vererek onların burjuva insanseverliğinden öteye gidemediğini gösterir. Vardığı sonuç, Hakiki sosyalizmin gerici bir siyasal eğilim olduğudur.

* * *

Alman İdeolojisi'nin en önemli cildi birinci cilttir; bu cildin de belirleyici kısmı birinci bölümdür. Önce *Feuerbach Üzerine Tezler*'i, sonra *Alman İdeolojisi*'nin çarpıcı görüşlerini ayrıntılı biçimde ele almak gerekir. Çünkü bu iki belge sadece Hegel'in, Feuerbach'ın, genç Hegelcilerin eleştirisini içermez; Marksizmin temelini döşeyen düşünceler birçok alanda kendini ortaya koyar.

---

[522] Marx – Engels, *Alman İdeolojisi*, aktaran Ellen Meiksins Wood, *Sınıftan Kaçış*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, 1992, s. 19.

[523] F. Engels, *Hakiki Sosyalistler*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1998, s. 5- 6.

10

FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER (K.Marx, 1845)

Feuerbach materyalizminin Hegel idealizmine karşı yürüttüğü savaşımın olumlu sonuçlarını Marx'ın kabul ettiğini ve Feuerbach felsefesini özetleyen doğacılık – insancılık görüşünü savunduğunu biliyoruz. Ama şimdi Marx, düşünceleri içinde tohum olarak bulunan modern materyalizmi tarihle birleştirerek yeniden formüle etmek ister. Tarihsel materyalizmi ortaya koyabilmesi için Feuerbach'la hesaplaşması gerektiğini anlamıştır. *Feuerbach Üzerine Tezler* bu amaçla yazılır.

10.1- İnsan ile Dış Dünya İlişkisi

İdealizm insan düşüncesini başa alarak doğayla insan arasındaki ilişkiyi kurar. Hegel insan düşüncesini hareketli kılarak doğayı belirler. Buna karşılık Feuerbach doğayı başa koyarak insan düşüncesini koşullandırır. Farklı bu iki yaklaşım biçimi idealizm ile materyalizmi ayırır; Hegel'e karşıt olarak Feuerbach'ın materyalizmi olumluyu temsil eder. Feuerbach duyumlu sezgiye başvurur; ancak duyumluluğu pratik eylem olarak algılayamaz.

Feuerbach insanı sadece bir nesne olarak görür. Oysa duyusallık, duyumsal insan faaliyetidir; pratikte eylemde bulunan insandır. Dış dünya tarafından belirlenen insan eylemsiz bir varlık, nesne değildir. Kendisini belirleyen koşullara etki yapar, onu değiştirmeye çalışır. Feuerbach insan ile doğa (madde) arasındaki karşılıklı etkiyi görmez; yalnızca doğanın, insan üzerine etkisini görür. Bu durumda insan pasif bir nesneye, varlığa dönüşür.

İdealizm insanın etkisini görür; ama insanı düşünceye indirger; insanın gerçek-duyumlu eylemini bilmez, insanı soyut bir varlık haline getirir. Öte yandan Feuerbach materyalizmi maddi dünyanın belirleyici etkisini görür; fakat o da insanı doğada üretim yapan, doğayı değiştiren aktif bir güç olarak görmez. Feuerbach'ın yanlışı, doğa ile insan arasındaki ilişkiyi tek yönlü ele almasıdır; doğanın parçası olan insanın koşulları değiştiren etkisini ihmal etmesidir.

Marx'a göre, yaşam, düşünceyi belirler; ama düşünce de aktif insan faaliyeti olarak yaşama etki eder, onu yeniden yaratır. Karşılıklı etki çift yönlüdür. Feuerbach, insanın devrimci eyleminin önemini görmez.

İnsanlar yaşadıkları ortamın ürünüdür; fakat aynı zamanda yaşadığı ortamı değiştiren de insanın kendisidir. İşte, Feuerbach ortamın ürünü olan insanın ortamı değiştirme kapasitesini göz ardı eder.

"Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere şimdiye kadar var olan tüm materyalizmin başlıca kusuru; gerçekliğin (...) duyumlu insan eylemi, pratiği olarak değil, yalnızca nesnel (...) biçiminde kavranmasıdır.

Feuerbach (...) insan eyleminin kendisini nesnel eylem olarak kavramıyor. (...)

İnsanların ortamın ve yetişme biçiminin ürünleri oldukları (...) yolundaki materyalist öğreti, ortamı değiştirenin insanın kendisi olduğunu (...) unutuyor."[524]

Demek ki, birincisi Marx, gerçekliğin, nesnenin, duyumluluğun, aktif insan faaliyeti olarak kavranmasını ister.

"Feuerbach (...) duyumluluğu pratik eylem, duyumlu insan eylemi olarak kavramıyor."[525]

İkincisi ortam tarafından belirlenen insanın ortamı değiştirebileceğinin görülmesini ister. Marx'ın vurgulamak istediği nokta, koşulların öznesi olarak insanın koşulları yeniden yaratabileceğidir.

"Ortamın değiştirilmesi ile insan eyleminin çakışması, ancak devrimcileştiren pratik olarak kavranabilir."[526]

10.2- Dinsel Dünya ile Gerçek Dünyanın İlişkisi

Feuerbach dünyayı ikiye ayırır: Dinsel dünya ve gerçek dünya. Dinsel dünya, gerçek dünyanın bir yansısıdır. Feuerbach bu doğru görüşü ileri götürmez; tam burada durur. Dinsel dünyayı yaratan nedenleri sorgulamaz. Dinsel dünya, gerçek dünyanın içinden çıktığına göre gerçek dünyanın yargılanması gerekir. Feuerbach bunu yapmaz; sadece gerçeğin yarısını ortaya koyar. Dinsel dünyayı (dinsel yabancılaşmayı) ortaya koymanın, onu yok etmeye yetmeyeceğini bilmez.

Dinsel dünyanın (kutsal dünyanın) eleştirilmesi olumlu ilk adımdır; Feuerbach bunu yapar; fakat bir adım daha atıp gerçek dünyanın (dünyevi dünyanın) teorik olarak eleştirisini yapıp onu pratikte değiştirmeyi düşünmez. Dinsel dünya, yabancılaşmanın yalnızca bir parçasıdır. Asıl yabancılaşma üretim içindeki maddi yabancılaşmadır. Feuerbach bu gerçeğin üzerinden atlar. Dinsel yabancılaşmanın aşılması, maddi yabancılaşmanın aşılmasına bağlıdır.

"*Feuerbach, dinsel kendine–yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, hayali dünya, ötekisi gerçek dünya olarak ikileşmesi olgusundan hareket ediyor. (...) Bu işi tamamladıktan sonra esas yapılması gereken şeyin hâlâ ortada durduğunu görmüyor. (...) Dolayısıyla bu sorunun kendisi, ilkin, kendi çelişkisi içerisinde anlaşılmalı ve ardından da, bu çelişkinin ortadan kaldırılmasıyla pratik içerisinde devrimcileştirilmelidir. Şu halde (...) dünyevi ailenin kendisi teori içerisinde eleştirilmeli ve pratik içerisinde devrimcileştirilmelidir."*[527]

Din toplumsal bir kökene sahiptir. Dine inanan insan da bu topluma bağımlıdır. Dinsel inanış toplum tarafından yaratılır. Bu inancı alan soyut bir birey değil, toplumun somut bireyidir.

"Feuerbach, Dinsel Duygu'nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin de gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor."[528]

---

[524] K.Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Marx – Engels, *Seçme Yapıtlar*, cilt I, s. 11- 12.
[525] K. Marx, a.g.e., s. 13.
[526] K. Marx, a.g.e., s. 12.
[527] K. Marx, a.g.e., s. 12- 13.
[528] K. Marx, a.g.e., s. 13.

10.3- İnsanın Özü (Doğası)

Feuerbach, insanın, din dünyasına (duyularüstü dünyaya) verdiği şeyin kendi öz doğası (özü) olduğunu söyler ve insanın özünü, dinsel öze özdeş kılar. Ayrıca her insanın içinde bulunan "değişmez, sabit bir insan doğasını" varsayar. Oysa insanın özü, içerisinde yaşadığı toplumdaki ilişkilerin birleşiminden oluşur.

"Feuerbach, dinsel özü insanal öze indirgiyor. Ama insanal öz, tek tek bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içerisinde bu, toplumsal ilişkilerin bütünüdür."[529]

Feuerbach insan özünü oluşturan, belirleyen toplumsal ilişkileri irdeleyip, eleştirmez. Dinsel özü, insanal özle eşitlediğinden dolayı, tarihten kopar; tarihsel insan yerine, soyut insanı geçirir. Tarihsel insan, toplumsal insandır. Feuerbach bu tarihsel insanı ve onun tarih (toplum) tarafından oluşturulmuş özünü göz önüne alacağına, dinsel duyguya sahip, toplumdan koparılmış bireyin özünü dikkate alır. Böylece dinsel özle eşitlenmiş insanal öz, insan soyunun (türünün) ortak bir özelliği olarak ortaya çıkar. Feuerbach'ta insanal öz, insan türünün her bireyini birleştiren içsel bir genelliktir. Halbuki her toplum biçiminin (toplumsal ilişkilerin) yarattığı insanal öz farklıdır.

"Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, bunun sonucu olarak:

1. *Tarihsel süreçten uzaklaşmak ve dinsel duyguyu kendi başına bir şey olarak tespit etmek ve soyu- yalıtılmış bir insan bireyini öngörmek zorunda kalmıştır.*

2. *Dolayısıyla insanal öz, onda ancak bir "tür" olarak birçok bireyi salt doğal olarak birleştiren içsel, dilsiz bir genellik olarak anlaşılabilir."*[530]

10.4- Nesnel Hakikatin Ölçütü

Gerçek, insan bilincinden bağımsız olan dış dünya demektir. Gerçek, dış dünyayı kapsadığı için maddidir. Hakikat ise dış dünyanın, gerçekliğin, insan beynine yansımasıyla oluşan düşüncedir. Dış dünya gerçek, somuttur. Düşünce ise soyuttur.

Bir düşüncenin nesnel hakikati dile getirip getirmediği nasıl anlaşılacaktır? Nesnel hakikatin ölçütü nedir? Marx bu sorunun yanıtının "Pratik" olduğunu söyler. Nesnel hakikatin nesnel hakikat olabilmesi için pratikte doğrulanması gerekir. Pratikte doğrulanmayan hakikatin gerçeği yansıtıp yansıtmadığı bilinemez. Hakikat, gerçeğe (dış dünyaya) uygun olandır; gerçekle üst üste düşen düşüncedir.

"Nesnel hakikatin insan düşüncesine, atfedilip edilemeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. Pratikte insan hakikati, yani kendi düşüncesinin gerçekliğini (...) tanıtlamalıdır."[531]

[529] K. Marx, a.g.e., s. 13.
[530] K. Marx, a.g.e., s. 13.

[531] K. Marx, a.g.e., s. 12.

Marx burada Feuerbach'a özel bir göndermede bulunmaz. Ama toplumdaki insanı pratik eylemiyle dikkate almayan Feuerbach'ın bu ölçütü göremeyeceği açıktır. Feuerbach toplumsal yaşamın aslında pratikteki insan faaliyeti olduğunu gözden kaçırır.

"Toplumsal yaşam özünde pratiktir. Teoriyi gizemciliğe saptıran bütün gizemler, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında bulurlar."[532]

10.5- Dünyanın Yorumu ve Değiştirilmesi

Feuerbach dahil şimdiye kadar bütün filozoflar dünyayı şu ya da bu biçimde yorumlamışlardır. Ama hiçbiri dünyayı değiştirmeyi akıllarına getirmemişlerdir. Marx'a göre temel sorun dünyayı yorumlamak değil, değiştirmektir.

"Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir."[533]

Marx daha önce *Kutsal Aile*'de bu düşünceyi başka bir biçimde dile getirmişti. Teoriler (fikirler, yorumlar) kendi başlarına maddi güç oluşturmazlar. Teorinin doğruluğu, dünyayı doğru biçimde yorumlamakla sınırlıdır. Bu teori pratiğe aktarılmazsa, dünya varolduğu biçimiyle kendini korur. Bu nedenle yapılması gerekli iş, dünyayı gerçeğe uygun biçimde yorumlayıp (hakikati bulup) ve onu değiştirmektir.

* * *

Marx'ın, toplumu hangi yönde değiştirmek gerektiği konusunda düşüncesi açıktır; sivil toplum (burjuva toplum) yerine insanal bir toplumun getirilmesi!

Marx, önerdiği insanal toplumun özelliklerinden *Feuerbach Üzerine Tezler*'de bahsetmez. Bunu *Alman İdeolojisi'*nde Engels ile birlikte yapacaklardır. Marx şimdilik şu görüşü ifade etmekle yetinir:

"Eski materyalizmin bakış açısı, 'sivil' toplumdur; yeni olanın ise insan toplumu, ya da toplumsallaşmış insanlıktır."[534]

10.6- Sonuç

Feuerbach Üzerine Tezler'in önemi Marx'ın, Feuerbach'ın doğacılık ve insancılık içeren materyalizminden kopuşunu simgelemesidir. Şüphesiz ki bu tezler Feuerbach'ın bütün görüşlerinin eleştirisini içermez; eksiktir. *Alman İdeolojisi*'nde bu eksik eleştirinin bir kısmı daha tamamlanacaktır.

Görülmesi gerekli nokta şudur: Artık Marx Alman felsefesindeki son yükü olan Feuerbach'ı sırtından atmaya karar vermiştir; bu görevin bir parçasını da yerine getirmiştir. Bunun anlamı, Marksizmin doğuş sürecine girdiğidir.

---

[532] K. Marx, a.g.e., s. 13.
[533] K. Marx, a.g.e., s. 14.
[534] K. Marx, a.g.e., s. 14.

*Feuerbach Üzerine Tezler'*den Marksizme dört temel fikir kalır:

1) İnsanın düşünceleri, yaşadığı toplumsal ortam aracılığıyla belirlenir; ama insan bu ortamın kölesi değildir. Koşullara boyun eğmek kaderciliktir. İnsan yaşadığı koşulları, toplumu değiştirme yeteneğine sahiptir.

2) İnsanın özü, yaşadığı toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Her insana verilmiş genel insan doğası yoktur. Koşulları, pratik eylemiyle değiştiren insan kendi doğasını da değiştirir.

3) Hakikatin mihenk taşı pratiktir; bir düşüncenin doğruluğu veya yanlışlığı ancak yaşam içinde sınanarak anlaşılabilir.

4) Yaşamı yorumlamak yetmez; yaşamı değiştirmek gerekir.

11

ALMAN İDEOLOJİSİ (K. Marx – F. Engels, 1845 – 1846)

Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nin önsözüne insanların kendi yanlış fikirlerinin kurbanı olduklarını söyleyerek giriş yaparlar: İnsanlar ne oldukları veya ne olacakları üzerine düşünceler üretirler ve sonra kendi beyinlerinin ürünü olan düşüncelerin kölesi olurlar.

"Kendi beyinlerinin ürünleri, onları yaratan beynin üstüne çıkmıştır. Yaratıcılar, kendi yarattıkları şeyler önünde secdeye varmışlardır."[535]

Genç Hegelciler insanların kendi yanlış fikirlerinden kurtuluş yolu olarak değişik yollar önerirler:

- İnsanların yanlışlarını değiştirip, onun yerine insanın özüne uygun düşünceler koymak.
- İnsanların yanlışlarına karşı eleştirel tutum almayı öğretmek.
- İnsanlara yanlışlarını kafalarından çıkartıp atmayı öğretmek.

Marx–Engels, *Alman İdeolojisi*'nin birinci cildinin konusunun genç Hegelcilerin bu görüşleriyle hesaplaşmak olduğunu belirtirler. Yapacakları eleştirinin temel yönünü bir örnekle somutlarlar: Yanlış düşünceleri beyinden silmek, yanlış düşünceleri doğuran ortamı yok etmeye yetmez. Bireylerin yanlış fikirlerden kurtulması, yanlışın nedenini ortadan kaldırmaz. Pratik kurtuluş olmadan, teorik kurtuluş sorunu çözmez. Düşünce alanında gerçeği kafadan atmak, gerçeği değiştirmez.

"Bir zamanlar, yürekli adamın biri, insanların, salt yerçekimi fikrine saplandıkları için suda boğulduklarını sanıyordu. Ona göre, insanlar, örneğin, bunun dinsel, boşinanlara dayanan bir düşünce olduğunu söyleyerek bu fikri kafalarından çıkarıp atsalardı, ondan sonra artık her türlü boğulma tehlikesinden korunmuş olurlardı."[536]

Demek ki, yerçekimi fikrini kafadan atmak, yerçekimini dünyadan kaldırmayı sağlamaz.

11.1- İdealizm ve Tarih Anlayışı

Alman felsefesinin en büyük idealisti Hegel, somut dünyayı, düşünce dünyasıyla eşitler. Dolayısıyla dünya tarihini de bir fikirler tarihi haline getirir. Bütün idealistler, gerçek dünyanın doğurucusunun fikirler olduğunu savunurlar. Onlara göre somut dünya, düşünce dünyasının bir ürünüdür. Düşünce, gerçek dünyayı yaratır. Düşünce dünyası temeldir, birincidir; somut dünya ikincidir. İdealistlere göre insanı belirleyen somut dünya değil, düşünce dünyasıdır. Gerçek insanı belirleyen onun yaşadığı dünya değil, fikirlerdir.

"Hegel tüm maddi dünyayı bir fikirler dünyası haline ve tüm tarihi de bir fikirler tarihi haline getirmekle kalmamıştır. (...)

[535] K.Marx – F.Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1992, s. 29.
[536] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 30.

Alman felsefesi eleştirmenlerinin hepsi, fikirlerin, tasarımların, kavramların, şimdiye değin gerçek insanlara egemen olmuş ve onları belirlemiş olduklarını ve gerçek dünyanın, fikirler dünyasının bir ürünü olduğunu iddia ederler.

Hegel sisteminde insanların gerçek yaşamını, maddi dünyasını, gerçek ilişkilerini meydana getiren, belirleyen ve egemenliği altında tutan fikirler, düşünceler, kavramlardır."[537]

İdealistlerin hepsi düşünce dünyasını başköşeye oturttukları ve bu dünyaya, gerçek dünyayı yaratma görevi verdikleri için, düşünceleri değiştirmekle gerçek dünyayı değiştireceklerini sanırlar. Onlara göre yapılması gereken iş, düşünce dünyasındaki yanlışları eleştiri yoluyla temizlemektir. Akıl (us) eleştiriyle yanlışlardan kurtulursa, gerçek dünya da yanlışlardan kurtulur. Farklı idealist akımlar bu noktada birleşirler:

"Tek ortak yanları, kendi eleştirel uslamlamalarının, kaçınılmaz olarak, mevcut duruma son vereceği inancıdır."[538]

* * *

İdealist tarih anlayışı, insanların yaşadığı maddi koşullardan yola çıkmaz; fikir dünyasından başlayarak tarihi oluşturur, açıklar. Tarih kendini sanki yaşamın gerçek üretiminden bağımsızmış gibi ortaya koyarak bir yanılsama yaratır. İdealistler bu görüntüyü, yanılsamayı gerçek sayarlar. Bu nedenle idealistler, tarihte prenslerin, devletlerin, dinlerin savaşımını görürler.

Alman idealistleri, dinsel yanılsamayı tarihin motoru yaparlar. Tarihin altında yatan maddi nedenleri görmezler. Onlar için tarih, dinsel fikirlerin savaşımıdır. Geçim araçlarının ve yaşamın gerçek üretiminin, tarihin başlangıç noktası olduğunu yadsırlar; yerine, hayali şeylerin dinsel bir biçimde üretimini koyarlar.

Alman idealist felsefesinin (Hegel'in) tarih anlayışı, gerçek dünyadaki çıkarlar kavgası üzerine oturmaz, sadece salt fikirler (salt Tin) üzerine oturur.

"Yaşamın gerçek üretimi tarihin ta başlangıcında ortaya çıkar; oysa asıl tarihsel olan şey, olağan yaşamdan ayrıymış gibi, olağan–dışı ve yeryüzü–üstü bir şey gibi görünür.(...)

Bu bakımdan, bu tarih anlayışı, tarihte yalnız prenslerin ve devletlerin yapıp ettiklerini, dinsel ve her türden teorik savaşımları görebilmiştir. (...)

Almanlar, 'salt tin' alanında hareket ederler ve dinsel yanılsamayı tarihin devindirici gücü yaparlar.

Hegelci tarih felsefesi, Almanların bütün bu tarih yazma tarzının en katıksız ifadesine

vardırılmış nihai ürünüdür ve bu tarzda gerçek çıkarlar, hatta siyasi çıkarlar da söz konusu değildir; yalnızca salt fikirler söz konusudur."[539]

[537] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 30- 31.
[538] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 31.
[539] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 65.

İdealistler, fikirleri, deneysel koşullar içinde yaşayan maddi bireylerden koparırlar; tarihin egemeni olarak fikirlere taparlar. Tarihi düşünsel dünyadaki "farklı anlayışların" çarpışmasına indirgerler. Üstelik bu farklı anlayışlarının temelini meydana getiren olay ve pratiklerin üzerinden atlayarak!

* * *

Genç Hegelciler tarihe bakarken insanın bilincine yapışmış dini görürler. Onlara göre her şey dinsel anlayışla kaplıdır. Bu nedenle dinin eleştirisi, dinin insan bilincinden silinmesi onların hedefidir. Bilinç yanılsamasını insanın zihinsel köleliğinin nedeni olarak gördüklerinden dolayı, yalnızca bu bilinç yanılsamasına karşı kavga ederler. Amaçları, insanların dinsel bilinci yerine, eleştirel bilinci (bencil insan bilincini) koymaktır.

"Genç- Hegelciler, her şeyin dinsel anlayış ya da Tanrıbilimsel olduğunu söyleyerek her şeyi eleştirdiler. (...)

Genç- Hegelciler (...) insanın önüne şu ahlaki postulatı koyarlar: Kendi mevcut bilinçlerinin yerine, eleştirel ya da bencil insan bilincini edinmek ve böylelikle sahip oldukları sınırlılıktan kurtulmak. (...)

Genç–Hegelci ekolün ideologları, en büyük tutuculardır."[540]

* * *

Marx ve Engels, Alman idealist tarih anlayışında, "dinsel insanın" ilkel insan olarak tarihin başlangıcına konduğunu belirtirler. Alman idealistleri, dinsel insanın, "Tanrılar ülkesinden" "İnsanlar ülkesine" geçişinin yolu olarak, onun bilincindeki fikirlerin çıkarıp atılmasını isterler. Dinsel insanın yaşadığı ortamın değiştirilmesiyle bunun gerçekleşebileceğini görmezler. Teorik eleştiri ile yetinerek maddi ortamı olduğu gibi yerinde bırakırlar. Oysa bu sorunun çözümü, eski koşulların ortadan kaldırılıp yeni koşulların yaratılmasından geçer.

"İnsanların bilincindeki bu anlayışların çıkarılıp atılması, yineleyelim ki, ancak koşulların değişmesiyle gerçekleşecektir; teorik çıkarsamalarla değil."[541]

11.2- Materyalist Tarih Anlayışı

Marx ve Engels, insanların tarihi yapabilmeleri için yaşamlarını sürdürecek olanaklara sahip olmaları gerektiğine dikkat çekerler. İnsanlık tarihine başlayabilmek için ilk öncül, içmek–yemek–barınmak–giyinmek vb. gibi gereksinimlerin karşılanmasıdır. Yaşamayan insan tarih yapamaz. O halde insanların ilk tarihsel eylemi, bu gereksinmeleri karşılayacak araçların (maddi yaşamın kendisinin) üretimidir. Bu tarihsel eylem süreklilik taşır ve bütün tarihin koşuludur.

İlk gereksinmenin karşılanması ve bunu sağlayan araçların üretimi, yeni gereksinmelere kapı açar. Tarih bu kapıdan geçerek ilerler, yol alır.

[540] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 35.
[541] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 66.

"Demek ki, insanlar arasında gereksinmelerin ve üretim tarzının koşullandırdığı ve bizzat insanlar kadar eski bir maddi bağlar sisteminin varlığı daha baştan bellidir – öyle bir bağlar sistemi ki, durmaksızın yeni biçimler alır ve (...) bir tarih sunar."[542]

İnsanlar yaşamlarını üretmek zorunda oldukları için, zorunlu olarak bir insanlık tarihi yaratırlar. Üretim yapan insan soyut birey değil, gerçek bir bireydir. Bireyler maddi yaşam koşulları içinde aktif olarak eylemde bulunurlar. Bu aynı zamanda hayvanlar dünyasından insanlar dünyasına geçiştir. Geçim araçlarını üretmeye başlayan insan, hayvanlar âleminden kopar; geçim araçlarını üretirken, maddi yaşamlarını da üretir.

"Tüm insan tarihinin ilk öncülü, doğal olarak, canlı insan bireylerinin varlığıdır. (...)

İnsanlar kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlıyorlar. (...)

İnsanlar kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler."[543]

* * *

Geçim araçlarını üretebilmek için insanlar kendi aralarında zorunlu ilişkiler kurarlar. Bu ilişkiler dil ve bilinci gerekli kılar. Dil, ilk bilinçtir; başlangıçta hayvansaldır, sürü bilincidir. İnsan, hayvan dünyasından ayrılırken bu ilkel bilinci, içgüdünün yerine koyar (veya içgüdüyü bilinçli hale getirir). Hayvanlar birbiriyle "ilişki" içinde değildir; oysa ilk bilince sahip olan insanlar kendi aralarında ilişki halindedir. Maddi yaşamın üretimi hem bu ilişkiyi zorunlu kılar, hem de onu yeniden üretir. Bilinç, insanların toplumsal faaliyetlerinin sonucunda doğar.

"Hayvanın öteki hayvanlarla olan ilişkisi kendi açısından bir ilişki değildir. Bilinç, demek ki, daha baştan toplumsal bir üründür ve insanlar mevcut oldukları sürece öyle kalır."[544]

* * *

İnsanların geçim araçlarını üretiş biçimleri insanlık tarihinin başlangıcından itibaren gelişmeye başlar, sürekli değişir. Üretim tarzı, üretim araçlarının doğasına bağlıdır. İnsanlar geçim araçlarının bir kısmını doğada bularak ve bir kısmını da kendisi üreterek her tarihsel döneme özgü bir üretim biçimi oluştururlar.

Her üretim tarzı, bireylerin faaliyet biçimini, yaşam tarzını kapsar; ürettiklerini ve nasıl ürettiklerini içerir. Bireylerin karşılıklı ilişkileri bu üretim biçimi tarafından belirlenir.

Bireylerin ne olduğunu anlamak için üretim tarzlarına bakmak gerekir.

"Bu üretim tarzı, daha çok, bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi, belirli bir yaşam tarzını temsil eder. Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. (...)

---

[542] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 51.
[543] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 36- 37.
[544] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 52.

Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır."[545]

Marx ve Engels üretim tarzının bilimsel tanımından henüz uzaktır. Ama daha şimdiden üretim yapan insanın ve üretim aletlerinin birer üretici güç olduğunu kabul ederler.

İnsanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin bir toplumsal ilişki olduğunu da görürler; fakat şimdilik bu ilişkileri "üretim ilişkisi" olarak ele alıp ayrıntılı inceleyemezler.

Marx ve Engels için şu nokta kesindir: Üretim tarzı, üretici güçleri ve insanların karşılıklı ilişkilerini içerir.

"Demek ki söz konusu olgu şudur: Belirli bir tarza göre üretici faaliyette bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilerin içine girerler."[546]

Üretim sürecinde karşılıklı ilişki içinde olan bireylerin düşünceleri, bilinçleri, üretimin maddi koşullarına (yaşama) bağlıdır.

İnsanların anlayışları, karşılıklı zihinsel ilişkileri, onların maddi faaliyetlerinin dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Zihinsel üretim bu maddi temelin üzerinde yükselir. İnsanların varlığının temeli onların gerçek yaşam süreçleridir.

Düşünceleri, insanların kendileri üretirler; ama içinde bulundukları maddi yaşamın gelişkinliğine bağlı olarak. Bu nedenle yaşamı belirleyen insanın bilinci değil, bilinci belirleyen yaşamın kendisidir.

İdealist tarih anlayışı, bilinçten(düşünceden) yola çıktığından dolayı, bilinci canlı bir varlıkmış gibi ele alır; oysa materyalist tarih anlayışı, yaşamdan yola çıkarak gerçek bireyi (üretim yapan, üretimin belirlediği bireyi) merkeze koyar. Tarihi yapan düşünceler değil, bu gerçek bireylerdir.

"Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilici belirleyen yaşamdır. Birinci durumda, sanki canlı bir bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır."

"Gerçek bireyler, yani etkide bulunan, maddi üretim yapan (...) verili temel koşullar altında faaliyet gösteren bireylerdir."[547]

Materyalist tarih anlayışı, idealist tarih anlayışı gibi her dönem için bir fikir, kategori aramaz; tarihin gerçek temeli üzerine oturarak tarihi açıklar. Düşünce (teori) ile pratik arasındaki ilişkide, düşüncelerin oluşumunu maddi pratiğe dayandırır. Her evrede, maddi bir zeminin varolduğunu gösterir.

"Bu tarih anlayışı, idealist tarih anlayışı gibi (...) pratiği, fikirlere göre açıklamaz; fikirlerin oluşumunu maddi pratiğe göre açıklar."[548]

* * *

[545] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 37.
[546] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 41.
[547] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 43- 41.
[548] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 63- 64.

Marx ve Engels, ortam ve koşulları (maddi üretimi) en başa koyarken ve bireyin düşüncelerini bu maddi ortam içinden çıkarırken tek yanlılığa düşmezler. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler'*inde bu konunun ele alındığını hatırlamamız gerekir.

Üretim içindeki insan, üretim (maddi koşullar) tarafından belirlenirken pasif bir nesne gibi davranmaz. O da koşullara etki eder; yeri geldiği zaman bu koşulları değiştirir, ortamı yeniden yaratır:

"Ortam ve koşullar insanları yarattıkları kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaratırlar."[549]

* * *

Özellikle denebilir ki, materyalist tarih anlayışı, yaşamın, maddi üretiminden başlayarak açıklanmasına dayanır. Üretim tarzının belirlediği insanlar arasındaki maddi–manevi "karşılıklı ilişki" biçimlerinin araştırılmasını tarihin temeli yapar.

"Bu tarih anlayışı, demek ki, üretim sürecinin, yaşamın dolaysız maddi üretiminden başlayarak açıklanmasına ve bu üretim tarzına bağlı karşılıklı ilişki biçimlerinin (...) bütün tarihin temeli olarak kavranmasına (...) olanak verir."[550]

Marx ve Engels şimdi maddeci tarih anlayışını daha fazla ayrıntılandırmak amacıyla üretici güçlerin gelişimini, "karşılıklı ilişkilerin" içeriğini, üretim tarzını meydana getiren bu iki temelin birbiriyle ilişkilerini, çelişkilerini inceleyeceklerdir. Bu şekilde tarihteki çatışmaların nedenini bulmaya çalışacaklardır. Ayrıca bu çatışmaların çözümünün nasıl olacağını göstereceklerdir.

11.3- Aile ve İlk (Gizli) Mülkiyet

Kendi yaşamlarını maddi temelde üreten insanlar, aynı zamanda başka insanlar da üretmeye girişir. İnsanların kendi kendilerini yeniden üretmeleri aile içinde somutlanır.

Aile ilişkisi hem doğal bir ilişkidir, hem de toplumsal bir ilişkidir.

"Yaşamı üretmek, işle kendi yaşamını olduğu kadar döl vererek başkasının yaşamını üretmek, demek ki artık bize çifte bir ilişki olarak görünür: Bir yandan bir doğal ilişki olarak, öte yandan da bir toplumsal ilişki olarak."[551]

Marx–Engels mülkiyet ilişkilerini ele alırken ailenin içsel çelişkisini ortaya koyarlar.

Başlangıçta aile içindeki işbölümü cinsiyetçi değildir; basit, doğal kendiliğindendir. Cinsiyetçi işbölümü, erkekegemenliğin ortaya çıkmasıyla birlikte aile içinde meydana gelir.

İşbölümü, genel olarak işin dağıtılması (insanın çeşitli işlere bağlanması) demektir. Bu işbölümü aynı zamanda ürünlerin eşit olmayan bölüşümünü içerir.

---

[549] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 64.
[550] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 63.
[551] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 51.

Aile içinde erkekegemenliği kurulduktan sonra kadın ve çocuklar erkeğin malı haline gelirler. Erkeğin görünmeyen bu mülkiyeti tarihteki ilk mülkiyettir.

Mülkiyet genel olarak başkasının işgücünden mülkiyet sahibinin yararlanması anlamına gelir.

Kadın ve çocukların mülkiyetini ele geçiren erkek onların işgücünü istediği gibi kullanır. Erkek artık kadın ve çocukların özel mülkiyetine sahiptir.

"Aile içindeki doğal işbölümünde ve toplumun ayrı ayrı ve birbirine karşıt ailelere ayrılışında yatan bu işbölümü, aynı zamanda işin ve ürünlerin üleştirilmesini, aslında nicelik bakımından olduğu kadar, nitelik bakımından da eşit olmayan dağılımını içerir; şu halde, ilk biçimi, tohumu, kadının ve çocukların erkeğin kölesi oldukları aile içinde bulunan mülkiyeti içerir. Aile içindeki, elbet henüz çok ilkel ve gizli olan kölelik ilk mülkiyettir."[552]

11.4- Toplumsal İşbölümü – Özel Mülkiyet – Yabancılaşma

Toplumda iş ve ürünler ayrı ayrı birbirine karşıt bireyler, aileler arasında bölüşülmeye, dağıtılmaya başlar başlamaz, özel mülkiyet ortaya çıkar. Bu aynı zamanda başka insandan kendi özel çıkarı için yararlanma hakkıdır. İşbölümü, özel mülkiyetin anasıdır.

"İşbölümü ve özel mülkiyet özdeş deyimlerdir."[553]

Toplumsal işbölümü bireyleri özel çıkarları temelinde bölerken, bireylerin kolektif (ortak) çıkarlarıyla çelişkiye düşer; çünkü toplum içindeki bireyler birbiriyle toplumsal ilişki halindedir, birbirine bağlıdır. Kolektif çıkar, bireylerin karşılıklı bağımlılığından doğar. Üstelik bu bağımlılık zorunlu olduğundan dolayı yalnız hayali bir kolektif çıkar değil, varoluşu nesnel olan bir çıkardır; ama özel çıkarların çarpışması, özel çıkar ile kolektif çıkar arasına uzlaşmazlık sokar.

"İşbölümü, ayrıca, tek bireyin ya da tek bir ailenin çıkarı ile aralarında birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde bulunan bütün bireylerin kolektif çıkarı arasındaki çelişkiyi de içerir; kaldı ki, bu kolektif çıkar, 'genel' çıkar olarak, yalnızca hayali olarak değil, (...) bireylerin karşılıklı bağımlılığı biçiminde gerçek olarak da mevcuttur."[554]

* * *

Toplumsal işbölümü sonucunda özel mülkiyetin ortaya çıkması; özel çıkar ile ortak çıkarın karşı karşıya gelmesi; aynı zamanda bireylerin üretimdeki öz faaliyetini gönüllükten çıkarır. Bireylerin iş ve ürünlerini kendisi karşısında yabancı bir güç haline getirir. İnsan kendi üretimsel eylemine egemen olması gerekirken; tersi olur, çalışma (iş), bireyin egemeni olur. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda anlattığı yabancılaşma başlar.

"İşbölümünün bize derhal ilk örneğini sunduğu şey şudur: İnsanlar doğal toplum içinde bulundukları sürece, şu halde, özel çıkar ile ortak çıkar arasında bölünme olduğu sürece, (...)

[552] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 54.
[553] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 54.
[554] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 54.

insan kendi işine hükmedeceğine, insanın bu kendi eylemi, insan için kendisine karşı duran ve kendisini köleleştiren yabancı bir güç haline dönüşür."[555]

Bireyler üretimsel faaliyetlerini gönüllü yapmadığı gibi, zorunlu olarak da yalnızca yaptıkları işin (mesleğin) kölesi haline gelirler. İnsanlar tek gözle görürcesine tek yanlı olurlar; yeteneklerini çok yönlü ortaya koyamazlar. Artık bir gardiyan olan mesleklerinin hapishanesine kendilerini kapatırlar. Yaşamlarını sürdürmek için başka çareleri yoktur. Kendilerini özgürce gerçekleştirmekten, emek güçlerini ve ürünlerini onaylamaktan uzak olan bu bireyler, yeteneklerini çok yönlü kullanabilecekleri "zamandan" ve olanaklardan da yoksundur.

"Gerçekten de, iş paylaştırılmaya başlar başlamaz herkesin kendisine dayatılan, onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait belirli bir faaliyet alanı olur; o kişi avcıdır, balıkçıdır ya da çobandır ya da eleştirici eleştirmendir ve eğer geçim araçlarını yitirmek istemiyorsa bunu sürdürmek zorundadır."[556]

İşbölümünün belirlediği bireylerin işbirliğinden aslında ortaya bir toplumsal güç çıkar. Tek tek bireyin gücünden çok daha fazla olan bu üretici güç, yabancılaşma nedeniyle (faaliyetin zorunlu olmasından ve özel çıkarların çarpışmasından dolayı) insanlara kendi öz güçleri gibi görünmez; kendilerinin dışında yer alan, ne olduklarını algılayamadıkları yabancı güç olarak görünür.

"Toplumsal güç, yani işbölümünün koşullandırdığı çeşitli bireylerin elbirliğinden doğan on kat büyümüş üretici güç, bu bireylere bir araya gelmiş kendi öz güçleri gibi görünmez; (...) yabancı bir güç gibi görünür."[557]

* * *

Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda özel mülkiyeti, yabancılaşma içinden çıkardığını biliyoruz. Ayrıca işbölümünü, "insan etkinliğinin yabancılaşmış biçimi" olarak gördüğünü de.

Şimdi Marx–Engels'in süreci açıklamaya yabancılaşmış emekten değil, işbölümünden başladığına dikkat etmek gerekir. Özel mülkiyet, yabancılaşma, işbölümünün sonucunda ortaya çıkar. Yabancılaşma, özel mülkiyet üzerinde zemin bulur.

Alman İdeolojisi'ndeki belirginleşmiş görüş, *1844 Elyazmaları*'ndan farklı olarak toplumsal işbölümünü temele koyması ve "insanların karşılıklı ilişkilerini" maddi ekonomik koşulların üstünde yükseltmesidir.

Marx daha sonraki çalışmalarında işbölümünü bölümlere ayıracaktır. (Tarım ve sanayi arasındaki "Genel" iş bölümü; ailelerin, türlere ve alt türlere ayrılmasından doğan "Özel" işbölümü; işyeri içerisindeki "Tekil" işbölümü.)

11.5- Devlet

[555] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 55.
[556] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 55- 56.
[557] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 56.

İşbölümünün "özel çıkar" ile " kolektif çıkar" arasında bir çelişki yaratmış olduğunu belirtmiş olan Marx–Engels, bu saptamanın üzerine devlet teorisinin çekirdeği olacak anlayışlarını oturturlar.

Özel çıkar ile bireylerin karşılıklı bağımlılığından doğan kolektif çıkar arasındaki çelişkinin zorlamasıyla, devlet kolektif çıkarı temsil ederek tarihte kendine yer açar; kan–dil–işbölümü bağları temelini kullanarak bağımsız bir görünüş kazanır. Devlet bireylerin karşılıklı bağımlılığını simgelerken, kolektif çıkarın somutlanması olarak görünür. Ama aslında bu kolektif çıkar aldatıcı bir ortaklaşmayı temsil eder; çünkü bireylerin özel çıkarları farklıdır. Aldatıcı ortaklaşma içerisinde, işbölümünün belirlediği grup, sınıf çıkarları gizlidir. Bir sınıf, kendi sınıfsal çıkarı gereği öteki sınıf üzerinde egemenlik kurmuştur.

"İşte asıl bu çelişki, özel çıkar ile kolektif çıkar arasındaki çelişkidir ki, kolektif çıkarı devlet sıfatıyla, bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarından ayrılmış bağımsız bir biçim almaya, (...) ama aldatıcı bir ortaklaşma görünümü almaya götürür ve bu çıkarlar arasında (...) sınıf çıkarlarını, içlerinden birinin ötekiler üzerinde egemen olduğu (...) sınıf çıkarlarını buluyoruz."[558]

Marx–Engels, devlette kolektif çıkarı temsil eden şeyin gerçekte kolektif çıkar olmadığını, toplumsal ortak yaşamın yanıltıcı biçimi olduğunu özellikle belirtirler. Devlet, farklı çıkarları olan bireylerin sözde kolektif çıkarlarını, onlardan "bağımsız" bir yabancı güç gibi temsil eder. Oysa gerçek kolektif çıkarla, bireysel özel çıkarlar sürekli çarpışır. Devlet, aldatıcı "genel" çıkardır; aslında devlete egemen olan sınıfın çıkarını dile getirir.

Devlet içindeki savaşımlar (demokrasi, aristokrasi, vb.) farklı sınıfların yürüttüğü gerçek savaşımların aldatıcı biçimleridir. Söz konusu olan bir sınıfın diğerlerini yenerek devlete egemen olmak istemesidir.

"Özel çıkarlar bireyler açısından, kendi kolektif çıkarlarıyla örtüşmez (aslında kolektif, kolektif yaşamın yanılsatıcı biçimidir)."

"Devlet içindeki bütün savaşımlar (...) çeşitli sınıfların yürüttükleri gerçek savaşımların büründükleri aldatıcı biçimlerden başka bir şey değildir."[559]

Marx ve Engels özetle, devleti, egemen bir sınıfın kendi çıkarlarını savunma biçimi olarak görürler.

"Şu halde devlet, egemen bir sınıfın bireylerinin onun aracılığıyla kendi ortak çıkarlarını üstün kıldıkları bir biçim."[560]

* * *

Marx–Engels, devletin işbölümü sonucu doğduğunu, sınıflar arasındaki savaşımın devleti ele geçirme savaşı olduğunu, devletin bir sınıf egemenliği olduğunu gösterdikten sonra modern (burjuva) devlet üzerine açık, net belirlemelere girişirler.

[558] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 54- 55.
[559] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 55.
[560] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 107.

Modern devlet, özel mülkiyete dayanır. Özel mülk sahipleri devleti ele geçirmişlerdir. Burjuvazi artık bir sınıf olarak ulus çapında örgütlenir ve kendi sınıfsal çıkarlarına evrensel bir biçim verir. Bu modern devlet, burjuvaların özel mülkiyetlerini hem ülke içinde, hem ülke dışında savunur.

"İşte modern devlet, bu modern özel mülkiyete tekabül eder; (...) bu devlet, burjuvaların dışarıda olduğu kadar içerde de mülkiyetlerini ve çıkarlarını karşılıklı olarak güvence altına almak üzere, zorunluluk yüzünden kendilerine seçtikleri örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir."[561]

* * *

Devlet bir sınıf egemenliğini somutladığından dolayı siyasi bir toplumsal örgütlenmedir. Devlet, toplumun her alanında örgütlenir. Bu nedenle bütün kamusal kurumlar devletin egemenliğindedir. Devlete egemen olan sınıf, kendi sınıfsal iradesini yasalarla, hukukla sağlamlaştırır. Ama öte yandan yasaların özgür iradeye dayandığını yalan biçimde ifade eder; gerçekte yasaların – hukukun özel mülkiyet ilişkilerini koruduğunu saklar.

"Bütün kamusal kurumlar, devlet aracılığından geçer ve siyasi bir biçim alırlar. Bu yüzden, yasanın iradeye dayandığı, hatta daha iyisi, özgür iradeye dayandığı kuruntusu, somut temelinden kopmuştur."[562]

* * *

Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* kitabında devlet sorununu kısaca ele aldığını ve devleti, burjuvaziyi koruyan bir araç olarak gördüğünü biliyoruz. Şimdi, *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels büyük bir adım atarak devletin kökenine inerler ve onun sınıfsal egemenlik aracı olduğu sonucuna varırlar. Ayrıca modern burjuva devletini, özel mülkiyetle ilişkilendirirler.

Böylece Marksizmin devlet teorisinin temeli atılmış olur. Bu temele şimdi başka bir önemli görüş eklenecektir.

11.6- Devleti Devirmek

Marx ve Engels, şimdiye kadar devleti ele geçirmek ve egemen olmak isteyen sınıfların kendi çıkarlarını, herkesin çıkarı gibi sunduklarına dikkat çekerler. Devlet içindeki her savaşım sınıfların egemenlik savaşımıdır; ama sınıflar özel çıkarlarını "genel çıkar" gibi sunarlar.

Bir önceki egemen sınıfın yerini alacak her egemen sınıf kendi düşüncelerine evrensel biçim vererek, kendi sınıf çıkarını toplumun çıkarı gibi göstererek, devlet için savaşa girişir. Bunu zorunlu olarak yapar:

[561] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 106- 107.
[562] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 107.

"Gerçekten kendisinden önce egemen olan sınıfın yerini alan her yeni sınıf, kendi amaçlarına ulaşmak için de olsa, kendi çıkarını, toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorundadır."[563]

Burjuvazi Feodalizme karşı savaşımında bunun örneğini göstermiştir. Sözgelimi Fransız burjuvazisi, aristokrasinin egemenliğini devirirken toplumu "eşitlik–özgürlük–insan hakları" temelinde arkasına almaya çalışmış, ezilenlerin desteğini kazanmıştır. Tabii ki, devlete egemen olduktan sonra burjuvazinin sınıf çıkarları net olarak gözükmüştür.

* * *

Burjuvaziyi yıkmak isteyen proletarya da siyasi iktidarı (devleti) ele geçirmek zorundadır.

"Egemen olmak isteyen her sınıf, proletaryanın durumunda söz konusu olduğu gibi (...) siyasal iktidarı ele geçirmesi gerekir."[564]

Proletarya yaşadığı toplumsal koşulları (varoluş koşullarını) ortadan kaldırmalıdır. Bunun için siyasal iktidarı ele geçirmelidir, varolan devleti devirmelidir.

"Proleterler (...) devlet ile karşıtlık halinde bulunmaktadırlar ve kendi kişiliklerini gerçekleştirmeleri için bu devleti devirmeleri gerekir."[565]

Bunu yapabilmek için proletarya iktidardaki egemen sınıfın (burjuvazinin) dışındaki bütün toplumun temsilcisi olarak ortaya çıkar. Bu durum bir aldatmaca değildir; gerçekten de egemen olmayan öteki sınıfların bundan çıkarı vardır. Evrensel insani kurtuluşun, işçi sınıfının kurtuluşunun içinde gizlediğini Marx daha önce açıklamıştı.

"Bir sınıfa karşı çıkması yüzünden, sırf bu yüzden devrimci sınıf, kendisini bir sınıf olarak değil de, hemen bütün toplumun temsilcisi olarak sunar; tek egemen sınıfın karşısında toplumun tüm kitlesi olarak görünür. Bu onun için olanaklıdır, çünkü başlangıçta, onun çıkarı gerçekten de egemen olmayan bütün öteki sınıfların ortak çıkarlarına hâlâ sıkı sıkıya bağlıdır."[566]

* * *

Marx ve Engels'in vardıkları sonuç, Marksizmin devlet teorisi açısından büyük değere sahiptir. Proletaryanın hedef tahtasına burjuvazinin egemenliğini gerçekleştiren devleti koymak, burjuvaziye karşı savaşımla, devlete karşı savaşımı tek nokta haline getirmektir.

Şüphesiz ki, bu haliyle devlet teorisinin eksik yanları vardır. İktidarı ele geçiren proletarya bu devleti ne yapacaktır? Henüz bu sorunun yanıtı yoktur. Proletarya diktatörlüğü fikri şimdilik Marksizm için beklemededir. Ayrıca devletin "kaderinin" ne olacağı diğer bir önemli soru olarak kalmaya devam eder. Bu sorular Marksizmin gelişmiş koşullarında yanıt bulacaktır.

11.7- Sivil Toplum

[563] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 72.
[564] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 55.
[565] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 95.
[566] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 72.

"Sivil toplum" kavramını Marx, *Alman İdeolojisi*'nden önceki eserlerinde (özellikle Hegel'in *Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde, *Yahudi Sorunu*'nda) kullanmıştı. Hegel'den alınmış bu kavramdan Marx, bir toplumda genel olarak devletin dışında kalan yapıyı anlıyordu.

Feodalizmde, sivil toplum ile devlet tam olarak birbirinden ayrılmamıştı. Sivil toplum doğrudan siyasi bir karakter taşıyordu. Sivil toplumun öğeleri, devletin öğeleri iç içeydi. Devlet erki, halktan yalıtıktı; ama sivil toplum ile devlet birbirinden kopmamıştı. Sözgelimi bir kralın egemenliğinde bir birlik teşkil ediyordu.

Burjuvazinin, feodalizmi burjuva devrimlerle yıkmasından sonra devlet ile sivil toplum ayrıştı; sivil toplumun politik niteliği ortadan kalktı, burjuva devlet politik niteliğiyle açık olarak görünür hale geldi. Sivil toplum da egoist insanların, insan haklarına bağlanarak modern biçimde köleleştirildiği insanların yeri durumuna dönüştü. Sivil toplumun insanı artık politik–olmayan insandı.

Demek ki, sivil toplum, Marx'ın gözünde, siyasal niteliklerinden soyundurulmuş, devletin dışındaki yapıydı. Devlet ile sivil toplum (siyasal yapıyla, toplumun yapısı) iki farklı düzey olarak görece biçimde karşı karşıya duruyordu.

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nde Marx, ortaçağda (feodalizmde) halkın yaşamı ile devlet yaşamının özdeş olduğunun altını çizmişti ve sivil toplumun özgür olmayan bireylerden oluştuğunu vurgulamıştı. Burjuva politik devrimden sonra, devlet ile sivil toplumun birbirinden ayrılmasından sonra, sivil toplumun bireyleri (halk) görünüşte özgür hale geldi. (Egoist bireylerin birbirine karşı savaşımı temelinde!)

Hegel'de devlet, özgürlüğün gerçekleştiği alandı. Sivil toplum da bencil bireylerin alanıydı. Devlet, sivil toplumdan bağımsız olarak onu düzene sokan, denetleyen kutsal bir önceliğe sahipti. Devlet birincildi, belirleyendi; sivil toplum ikincildi, belirlenendi. Sivil toplum devletin altındaydı; devletin bir parçasıydı.

Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Hegel'in koyduğu ilişki biçimini tersine çevirerek, burjuva devleti oluşturan gücün burjuva sivil toplum olduğunu söyledi. Marx'a göre, burjuva sivil toplum olmadan, siyasal devlet olmazdı; devlet, burjuva sivil toplumdan üremişti.

Özcesi, Hegel devleti özne, toplumu yüklem olarak görüyordu; Marx ise toplumu özne, devleti yüklem olarak görüyordu. Ayrıca Hegel, devleti "idea" ismini verdiği evrensel düşünceden (Tanrı'dan) üretirken; Marx devleti, aile–burjuva sivil toplumdan (yani maddi bir temelden) üretiyordu.

* * *

Şimdi *Alman İdeolojisi*'nde Marx–Engels'in sorunu yeniden ele alış tarzına bakalım.

Marx–Engels, "sivil toplum" dedikleri yapının kökenine inerler ve orada "karşılıklı ilişki biçimini" (yani daha sonraki isimlendirmeleriyle, üretim ilişkilerini) bulurlar.

Sivil toplumun ilk temeli basit aile ve klan olarak isimlendirilen bileşik ailedir. (Marx–Engels'in geç bir tarihte kabileyi başa aldıklarını, basit aileyi ondan türettiklerini şimdiden not

edelim.) Her şeyin (devletin dahil) temeli bu sivil toplumdur. Önce toplum vardı, devlet sonra ortaya çıktı. Toplum analık görevini yapmadan, onun çocuğu devlet meydana gelmezdi.

"Mevcut üretici güçlerin koşullandırdığı ve buna karşılık kendisi de bu güçleri koşullandıran karşılıklı ilişki biçimi, sivil toplumdur. (...)

Sivil toplumun öncülü (basit aile) ve klan da denilen, bileşik ailedir. (...)

Sivil toplum, bütün tarihin gerçek ocağı, gerçek sahnesidir."[567]

Geçerken belirtelim ki, Marx–Engels ileriki çalışmalarında üretim ilişkilerinin, toplumun iktisadi yapısını oluşturduğunu göstereceklerdir. O halde sivil toplum, üretim ilişkileri (ekonomik yapı) anlamına gelmektedir. Demek ki "sivil toplum", toplumdaki bireylerin maddi "karşılıklı ilişkilerini" içerir.

Marx–Engels için "sivil toplum" kimilerin sandığının tersine sadece burjuva toplumunu kapsamaz; bütün toplum biçimlerinde böyle bir temel olmak zorundadır. Hiçbir toplum insanlar arasında ilişki olmadan yeşermez.

Ne var ki "sivil toplum" gelişim doruğuna burjuvazi ile kavuşur; ticaretin ve sanayinin ortaya çıkma tarihiyle çakışır. Gelişkin sivil toplum, burjuva toplumdur. Bu toplum kendini dışarıya bir ulus olarak, içeriye burjuva devletin örgütlenmesi olarak sunar. Ancak büyük sanayinin (sermayenin) dünya tarihini ve dünya pazarını yaratma eğiliminden dolayı, devleti ve ulusu aşar.

"Sivil toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişme aşaması içerisinde, bireylerin maddi karşılıklı ilişkilerinin hepsini birden kucaklar. Sivil toplum, bir aşamanın ticari ve sınai yaşamının tümünü birden kucaklar ve bu bakımdan da her ne kadar da ulus–topluluğu olarak kendini olurlamak ve içerde devlet olarak örgütlenmek zorundaysa da, devleti ve ulusu aşar.(...) Sivil toplum, sivil toplum olarak ancak burjuvazi ile gelişir."[568]

Özel mülkiyetin rahatça gelişeceği özgür, serbest koşullara sahip olmasıyla, devlet, "sivil toplumun" hemen yanında, ama ondan ayrı özel bir varoluş kazanır. Burjuva devletin yabancılaşmış bir güç olarak daha fazla belirginleşmesi bu görüntüyü doğrular.

"Burjuvazi, artık bir zümre değil, bir sınıf olması bakımından, yalnızca bu yüzden, yöresel planda değil, bütün ulusal planda örgütlenmek ve kendi ortak çıkarlarına evrensel bir biçim vermek zorundadır. (...)

Devlet, sivil toplum yanında ve onun dışında özel bir varlık kazanmıştır."[569]

Marx–Engels için üretimin–ticaretin–tüketimin belirli bir biçimi, belirli bir toplumsal düzene ve buna uygun düşen bir sınıfsal örgütlenmeye denk düşer. İşte devlet bu toplumsal düzenin (sivil toplumun) resmî görünüşüdür. Sivil toplum ise özcesi üretim ilişkileridir.

* * *

[567] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 58.
[568] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 106.
[569] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 107.

Marx'ın başlangıç yazılarından *Alman İdeolojisi* dahil kullandığı "sivil toplum" kavramı irdelendiğinde, genel olarak bundan toplumsal tabanı (toplumsal örgütlenişi) ve tarihsel sürecinin belirli aşamalarını kastettiğini anlayabiliriz. Ayrıca *Alman İdeolojisi* ile birlikte bu toplumsal temeli maddi üretim temeline oturttuğunu da görebiliriz. Ancak yine de bu kavramın Hegel'den gelen sorunlu yanları vardır. Marx'ın Hegel'den etkilendiği dönemde, sivil toplumun karşıtı olarak devlete bakışındaki yanılsamayı anımsamak gerekir. (Tam bir politik devleti: İnsanın cinsil–yaşamın gerçekleşme yeri olarak görmesi; insanın insan ile arasında özgürleşme yeri olarak görmesi, *Alman İdeolojisi*'ndeki görüşlere uymaz.)

Eklemek gerekir ki, "sivil toplum" kavramı, toplumun nasıl bir üretim tarzına sahip olduğunu göstermez. Toplum burjuva da olabilir, feodal da, köleci de. Bu nedenle Marx–Engels "sivil toplum" kavramının yerine zaman içinde "üretim ilişkileri", "toplumsal ekonomik yapı", "alt yapı" gibi kavramları geçirmişlerdir. "Sivil toplum" terimini kullanmak zorunda kaldıkları noktalarda bu toplumun niteliğini belirtme yoluna gitmişlerdir.

11.8- Egemen İdeoloji ve İdeoloji

Marx–Engels yaşamı belirleyenin bilinç değil, bilinci belirleyenin yaşam olduğunu açıklamışlardı. Düşüncelerin, bilincin üretimi, insanların maddi faaliyetine (üretim koşullarına ve insanların "karşılıklı ilişkilerine") bağlıydı.

Toplumdaki zihinsel üretim (hukuk, ahlak, din, siyaset, sanat, vb.) altta yatan maddi üretime uygun biçimde gelişir. Zihinsel üretim, toplumun maddi yapısını bir biçimde yansıtır ve toplumsal bilinci oluşturur. Toplumsal bilinç, toplumsal maddi yaşamın (toplumsal varlığın) üzerinde yükselen düşünceleri, kavramları, kuramları kapsar. Politika, din felsefe, vb. birer toplumsal bilinç biçimleridir. Toplumsal bilinç biçimlerinin tümü ideolojik alanı oluşturur; dolayısıyla toplumsal bilinç bir ideolojidir, bir düşünce biçimidir.

Toplumun sınıflara bölünmesi ve bir sınıfın egemenliğine girmesi, toplumun maddi üretim araçlarının ve zihinsel üretim araçlarının bu sınıfın egemenliğine girmesidir. Bu nedenle toplumsal bilinç, egemen sınıfın egemen düşüncelerini ifade eder ve bu düşünce, toplumda zihinsel üretim aracından yoksun olanlar dahil herkesi etkiler.

Egemen düşünce, topluma egemen olan ideolojidir aynı zamanda. Egemen ideoloji, egemen maddi ilişkilerin düşünsel ifadesidir; bu maddi ilişkileri egemenliğine almış sınıfın çıkarlarına göre şekillenmiştir. Dolayısıyla sınıfsal karakter taşır.

Toplumsal bilinci, toplumsal varlık belirliyorsa; egemen ideolojiyi (düşünce biçimini) de toplumsal varlık belirler. Toplumsal bilinç, egemen ideolojiden başka bir şey değildir.

"Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da emrinde bulundurur. (...)

Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikirsel ifadesinden başka bir şey değildir. (...) Şu halde, bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler."[570]

[570] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 70.

* * *

Egemen ideolojinin, toplumdaki maddi yapıyı (üretim tarzını) yansıtacak biçimde geliştirilmesine ve zenginleştirilmesine egemen sınıf bütünüyle katılmaz. Egemen sınıftaki işbölümü gereği bir kesim bu sınıfın düşünürleri (ideologları) olarak ortaya çıkar; geçimini buradan sağlayarak egemen ideolojiyi hem yeniden üretir, hem topluma yayılmasını sağlar. Egemen sınıfın ideologları, egemen düşüncenin fikir üreticileridir; egemen sınıfın çıkarına uygun düşünceler yaratırlar. Onların görevleri, bağlı oldukları üretim tarzının yanılsamalarını besleyerek, düşünce alanını egemen sınıfın çıkarlarına uygun fikirlerle doldurmaktır.

Egemen sınıfın üretim alanında bulunan kesimiyle, düşünce alanında bulunan kesimi (ideologlar) arasında çelişki meydana gelebilir; ama egemen sınıfın varlığı tehlikeye girdiği an çelişki ortadan kalkar, birleşirler.

"İşbölümü, egemen sınıfta, zihinsel ve fiziksel emeğin bölünmesi olarak kendini gösterir. Böylece, bu sınıf içerisinden bir kesim, sınıfın düşünürleri olarak (sınıfın kendi hakkındaki yanılsamaların oluşumunu kendi başlıca geçim kaynakları haline getiren faal ve kuramsal ideologları olarak) ortaya çıkarken, diğerleri, (...) hayal ve düşünceler yaratmaya daha az zamanları olması nedeniyle, bu düşünce ve yanılsamalara karşı tutumları daha pasif ve kabullenicidir."[571]

Günümüzdeki medya patronlarının konumlarını, yaklaşık olarak 160 yıl önce yazılmış bu satırlar doğrular. Marx–Engels'in zamanından farklı olarak egemen sınıfın temsilcileri parasal güçleri sayesinde kendilerine "özel" ideologlar kiralarlar; egemen ideolojiyi güçlendirirler.

* * *

İnsanların tarihi incelendiğinde, farklı ekonomik ve tarihsel aşamalarda ideolojinin değişik biçimleriyle karşılaşılır; ama tarihin her döneminde egemen sınıfın fikirleri, egemen sınıftan ayrılmaz; bu fikirler, egemen sınıftan bağımsız olamaz. İdeolojinin kendisi sınıftan bağımsız olamaz. İdeolojinin kendisi tarihsel görünümlerinden birini sunarak kendini vareder.

"İdeolojinin kendisi de zaten bu tarihsel görünümlerinden biridir ancak."[572]

Bireylerin beyinlerindeki fikirler, onların gerçek üretim koşullarının, eylemlerinin, diğer insanlarla kurdukları ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan yansımayla oluşur. İnsanların tasavvurları, düşüncesi, onların maddi etkinliğine ve maddi alışverişine bağlıdır. Hatta insanların hayalleri, olağanüstü düşleri bile maddi yaşam sürecinden doğan yüceltmelerdir.

İnsanların düşünceleri, insanların yaşadığı toplumsal koşullardan çıkmalarına rağmen her zaman doğru düşüncelerle çakışmaz. Düşünceler, insanların toplumsal–siyasal davranışlarının bilinçli anlatımlarıdır; ama ya gerçekle uyuşur, ya da hayalle.

[571] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 70- 71.
[572] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 36.

"Fikirler; onların gerçek ilişkilerinin, gerçek eylemlerinin, üretimlerinin, karşılıklı ilişkilerinin, siyasal ve toplumsal örgütlüklerinin–ister gerçek olsun, ister hayali-bilinçli ifadesidirler."[573]

Eğer bireylerin bilinçli ifadesi (düşünceleri) gerçeği yansıtıyorsa " doğru bilinç", aksi durumda "yanlış bilinç" ortaya çıkar. İşte Marx–Engels, insanların yanlış düşünce bilinçlerini "ideoloji" olarak isimlendirirler. Demek ki, insanların ideolojik bilinçlerinde, gerçek başaşağı durur. Böyle bir durumda insanların yaşam süreçleri onlara çarpıtılmış, ters biçimde yansımış olur.

"Eğer bu bireylerin gerçek yaşam koşullarının bilinçli ifadesi hayal ürünü ise, eğer kendi kafalarında gerçeği başaşağı ediyorlarsa, bu olay da gene onların sınırlı faaliyet biçimlerinin ve bundan doğan sınırlı toplumsal ilişkilerinin bir sonucudur."[574]

Toplumda maddi ve zihinsel işbölümü meydana geldikten sonra, bilinç, mevcut pratiğin (üretimsel etkinliğin) bilincinden başka bir şey olduğunu sanarak yanılabilir. Bu andan itibaren bilinç, teorinin, dinin, felsefenin, ahlakın alanına atlar. İdeologlar bu sürecin ürünüdür.

"İşbölümü, ancak maddi ve zihinsel bir işbölümü meydana geldiği andan itibaren gerçekten işbölümü halini alır. Bu andan itibaren, bilinç, mevcut pratiğin başka bir şey olduğunu, gerçek bir şeyi temsil etmeksizin bir şeyi gerçek olarak temsil ettiğini gerçekten sanabilir. Bu andan itibaren, bilinç, dünyadan kurtulma ve salt teorinin, tanrıbilimin, felsefenin, ahlakın vb. oluşmasına geçme durumundadır."[575]

O halde Marx–Engels'e göre, ahlak, din, metafizik ve diğer ideolojik alanlara tekabül eden bilinç biçimleri, gerçekten koparak gerçeği temsil ettiğini sanır; hepsi birer ideolojidir ve yanlış bilinçtir.

İşte egemen ideoloji, egemen sınıfın çıkarını dile getirerek hem yanlış düşünce biçimlerinin oluşumuna yardım eder, hem de bu ideolojileri kendi çağına uydurur. Egemen ideolojinin kendisi yanlış bir toplumsal bilinçtir. İnsanların, gerçeği başaşağı görmesinde bilinçli bir rol oynar.

* * *

Marx–Engels, "ideoloji" kavramına olumsuz bir içerik yüklerler. Ama gerçeği dile getiren (yansıtan) düşüncelerin varlığını (hayali olmayan düşünceleri) olanaklı gördüklerine göre, doğru bir ideoloji (gerçeği yansıtan bir ideoloji) olamaz mı? Marx ve Engels, ideolojiye pozitif bir anlam vermekten kaçınırlar; ona negatif bir içerik yüklerler. Sorun, ideoloji kavramına yükledikleri anlamla ilgilidir.

Egemen ideoloji varsa, zorunlu olarak onun karşıtının da olacağı açıktır. Felsefi düzlemde her zaman bir olgunun kendisi, kendi zıddını da doğurur. Marx–Engels'in bunu bilmediklerini düşünmek onlara haksızlık olur. Ancak egemen ideolojinin karşıtını, "egemen olmayan ideoloji" olarak formüle etmezler. Örneğin burjuva egemen ideolojinin karşıtı olarak "devrimci fikirleri" zıt uç olarak koyarlar. İşçi sınıfının ortaya çıkması, zorunlu biçimde egemen düşünceye karşı, devrimci fikirleri doğurur.

---

[573] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 42.
[574] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 42.
[575] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 52- 53.

"Belirli bir çağda devrimci fikirlerin varlığı, devrimci bir sınıfın varlığını öngörür."[576]

Marx–Engels yaşamları boyunca "ideoloji" kavramını yanlış toplumsal bilinçle eşitlemekten vazgeçmeyeceklerdir. Daha sonra Marksizmin savunucusu Lenin, ölümünden sonra yayınlandığı için okuyamadığı *Alman İdeolojisi*'nden habersiz olarak ideolojiyi ikiye ayıracak, burjuva ideolojisine karşı işçi sınıfının ideolojisini öne çıkaracaktır. Aslında Marx–Engels'in "devrimci fikirler" adını verdiği görüşleri bu isimle dile getirecektir. Ortada çelişki yok, isimlendirme farklılığı vardır.

Marx–Engels'in Alman ideologlarına karşı yürüttükleri savaşım bile, işçi sınıfının düşüncelerini egemen yapma savaşımıdır. Şüphesiz ki, Lenin'in isimlendirmesiyle ideolojik bir savaşımdır. Kaldı ki Marx daha sonra yazacağı *18. Brumari*'de, "her sınıfın kendi sınıf çıkarlarıyla uyum içinde kendi inanç sistemini" kurduğunu belirtmiştir. Ayrıca göreceğiz ki, *Felsefenin Sefaleti*'nde proletaryanın teorisyenlerinden bahsedecektir. Proletaryanın teorisyenleri, egemen ideolojinin teorisyenlerinin karşısında işçi sınıfının görüşlerini üretirler. Marx'ın – Engels'in – Lenin'in yaptığı iş budur.

11.9- Birey ve Sınıf

Tarihteki bireyler her zaman içinde bulundukları tarihsel–maddi ilişkiler içinde hareket ederler. Bu anlamıyla yaşadığı koşullardan kopartılmış "saf birey" ancak yanlış bilinç üreten ideologların kafasında olabilir.

Bireyler kendileri için şu ya da bu maddi yaşam koşullarını (toplumu) seçmekte özgür değildir; ama tarihsel görüntü olarak sanki birey raslantsal görünür. Raslantsal görünen birey aslında belirli bir üretici güç toplamına ve bireyler arasında kurulan "karşılıklı ilişki" biçimine denk düşer. Birey üretimsel faaliyetini, üretici güçlerle – "karşılıklı ilişki" tarzının birliği temelinde yapar. Bu birlik kendi içinde çelişkiye düşer düşmez, çağsal olarak üretim tarzının değişme zamanı gelmiştir; üretici güçlerin önündeki engel temizlenir ve birey yeni üretim koşulları içinde varlığını sürdürür. Ta ki, üretici güçler ile "karşılıklı ilişki" arasındaki çelişkinin yeniden çağsal olarak ortaya çıkmasına kadar. Tarihsel evrimsel süreç, üretim tarzlarını birbirinin ardı sıra getirirken, hem üretici güçlerin tarihini, hem de buna bağlı bireylerin kendi güçlerinin tarihini yaratır.

"Bu tarzlar arasındaki bağ, daha gelişmiş üretici güçlere ve bundan dolayı da bireylerin daha yetkinleşmiş faaliyet tarzlarına uygun düşen yeni bir biçimin, bir engel haline gelen daha önceki tarzın yerini almasından ve bu yeni tarzın da sırası gelince bir engel haline gelmesinden ve yerini başka bir tarza bırakmasından ibarettir. Her evrede (...) bu koşulların tarihi (...) bizzat bireylerin kendi güçlerinin tarihidir."[577]

* * *

Özel çıkarların çarpıştığı her toplumda rekabet vardır. Rekabet bireyleri birbirinden ayıran güçtür. Bu güç varlığını sözgelimi bir burjuva toplumda hem burjuvazi içinde, hem de proleterler içinde sürdürür.

[576] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 71.
[577] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 98.

"Rekabet, bireyleri birbirinden ayırır, yalnızca burjuvaları değil, hatta onlardan daha çok proleterleri de."[578]

Bireyler arasındaki rekabet sürdükçe bireyler rastlantısallıktan yararlanarak birbiriyle zorunlu ilişki içinde, ama çelişkili biçimde toplumu oluştururlar. Bu birlik isteğe bağlı değildir, zorunlu birliktir. Bireyler kişisel özgürlüklerini rastlansallıktan yararlanma hakkı olarak kullanırlar. Aralarında ortaklık değil, rekabet olduğundan dolayı bu kişisel özgürlük gerçek bireysel özgürlük değildir.

"İşte şimdiye kadar kişisel özgürlük denilen şey, belli koşular içerisinde rastlansallıktan yararlanabilme hakkıdır."[579]

Tarihte işbölümün ortaya çıkması tek tek bireyleri birbirine bağlar; ama aralarında rekabet olduğu sürece aynı zamanda birbirlerine karşı düşmanca hareket ederler. Bireyler kendi aralarında birleşip bir sınıfa karşı savaşım verdikleri andan itibaren bir sınıf oluştururlar.

"Tek tek bireyler, ancak başka bir sınıfa karşı ortak bir savaşım yürütmek zorunda oldukça bir sınıf meydana getirirler; bunun dışında rekabet içinde birbirlerine düşmandırlar."[580]

11.10- İnsanın Özü ve Feuerbach Eleştirisi

Marx, insanın özünü şimdiye kadar değişik yerlerde ele almıştı. Şimdi Marx–Engels hem Hegel'in kurgul felsefesini eleştirmek, hem de Feuerbach'ın pratikten kopuk soyut insanını eleştirmek için bu konuya bir kez daha geri dönerler.

İnsan ilişkilerini, insan kavramından (düşünceden) üreten kurgul felsefe olayı başaşağı koyar.

İnsanın özü, insan kavramından değil, maddi koşullar içinde yaşayan insanın toplumsal ilişkilerinden ortaya çıkar. İdealist filozoflar üretimdeki gerçek bireyin yerine soyut "İNSAN" kavramını koyar.

"Bütün insan ilişkilerini, insan kavramından, tasarımlanmış insandan, insanın özünden türettirmek doğal bir şeydir. Kurgul felsefenin de yaptığı budur."[581]

Marx–Engels'e göre, her birey ve kuşak kendisine verilmiş somut maddi temel içinde kendi özünü bulur. İnsanının özünü belirleyen, üretici güçler, "karşılıklı ilişkiler" yani içinde yaşadığı üretim tarzıdır. Filozoflar insanın özünü olumlayarak veya olumsuzlayarak hep bu özden bahsederler; ama bu özün maddi koşulların ve toplumsal ilişkilerin toplamı olduğunu görmezler.

"Her bireyin ve her kuşağın mevcut veriler olarak buldukları bu üretici güçler, sermayeler, toplumsal karşılıklı ilişki biçimlerinin toplamı, filozofların 'töz' olarak ve 'insanın özü' olarak tasarladıkları (...) şeyin somut temelidir."[582]

---

[578] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 89.
[579] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 96.
[580] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 91.
[581] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 73.
[582] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 64.

* * *

Feuerbach da insanın yaşadığı varlık koşullarıyla, özünün çelişkiye düşebileceğini görmez. İnsanın özünü, insanın yaşadığı varlık koşulları belirler; ama eğer varlık koşulları bozulmuşsa insanın özü de bozulur.

Varlık koşulları nedir?

"Varlık koşulları, doğaldır ki, her dönemin üretici güçlerinden ve karşılıklı ilişki tarzlarından başka bir şey değildir."[583]

İnsanın varlık koşulları onların yaşamasına uyumlu olabilir ya da olmayabilir. Proleterlerin varlık koşulları, onların yaşamaları için uyumlu bir ortam değildir. İnsanla (özüyle), varlık koşulları arasında çelişki (uyumsuzluk) vardır.

Marx–Engels bir örnek verir: Balığın özü, onun yaşadığı varlık koşulları olan Su'dur. Eğer Su kirlenmişse, balığın özü de bozulur, artık balık bu varlık koşullarında yaşayamaz.

"Balığın özü, onun varlığıdır, sudur. (...) Nehir, balığın özü, bir nehrin suyudur. Ama bu su, o nehir, sanayinin emrine girince, boyalarla ve başka atıklarla kirlenince, (...) balıklar varoluş koşullarından yoksun kalınca, (...) artık balığa uygun düşmeyen bir varlık ortamı haline gelir."[584]

Marx–Engels proleterlerin de kendi özlerine uygun düşmeyen varlık koşullarına sahip olduklarını ve bu uyumsuzluğu bir devrimle kaldırmaları gerektiğini savunurlar.

"Milyonlarca proleterin ya da komünistin, (...) zamanı geldiğinde, pratikte bir devrim yoluyla, varlıklarını, özleri ile uyumlu hale getirdiklerinde bunu tanıtlayacaklardır."[585]

* * *

Marx ve Engels, Feuerbach'ın diğer görüşlerini eleştirmeye geçerler: Feuerbach kendisini komünist olarak tanıtır. Fakat mevcut düzeni devirmek yerine, mevcut durumun doğru bilincini açığa çıkarmakla yetinir. Feuerbach bir filozof olarak mevcut durumun doğru anlaşılmasına, bu bilincin yaratılmasına katkı yapar; ama orada durur, pratik olarak mevcut düzeni ortadan kaldırmaz.

"Gerçek komünist için önemli olan bu mevcut düzeni devirmek olduğu halde; o,bu olgunun bilincinin tanınmasını, dolayısıyla, o da öteki teorisyenler gibi, ancak, mevcut bir olgunun doğru bilincini ortaya çıkarmayı ister."

"Pratik materyalist için, yani komünist için sorun, mevcut dünyayı köklü bir biçimde dönüştürmek, varolan duruma pratik olarak saldırmak ve onu değiştirmektir. Feuerbach'ta kimi zaman bu cinsten görüşler bulunsa da bunlar, hiçbir zaman kopuk kopuk sanılardan öteye gitmezler."[586]

---

[583] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 96.
[584] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 69.
[585] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 69.

[586] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 68- 46.

Feuerbach insanlar dünyasından bahsetmez; hep doğaya sığınır. Doğanın sanayi eliyle, yeni buluşlarla sürekli değiştiğini de görmez. Onun için duyumsal dünya hiç değişmeden kalan bir şey gibidir.

"Feuerbach hiçbir zaman insanlar dünyasından söz etmez; her seferinde dış doğaya ve dahası insanların henüz efendisi olamadıkları doğaya sığınır."

"Çevresindeki duyumsal dünyanın nasıl sonsuzluktan bu yana hiç değişmeden kalan bir şey olmayıp, sanayinin ve toplumun durumunun ürünü (...) olduğunu (...) görmez."[587]

Feuerbach gerçek tarihsel insandan konuşmaz; onun için soyut bir insan vardır. Ayrıca onun için bu soyut insan bir Alman'dır.

Feuerbach insanın, duyumsal nesne olduğunu söyler; fakat bu duyumsal nesnenin yaşadığı maddi koşulları, toplumsal bağları dikkate almaz. Bu nedenle de, insanı sadece duyumsal nesneye eşitler; aslında onun aynı zamanda duyumsal pratik faaliyet olduğunu gözden kaçırır. İnsan hem duyumsal nesnedir; hem de bir toplum içinde faaliyet gösteren, üretim yapan insandır. İnsanlar arasındaki toplumsal ilişkileri görmek yerine, sadece sevgi–dostluk, vb. ilişkileri görür Feuerbach.

"İnsanları verili toplumsal bağlamları içinde, mevcut yaşam koşulları içinde ele alamadığından ötürü, insanı duyumsal faaliyet olarak değil de, yalnızca duyumsal nesne olarak ele alıyor olması bir yana, gerçekten varolan, faaliyet halindeki insanlara da hiçbir zaman varamıyor, 'insan' soyutlamasını aşamıyor. (...) İnsan ile insan arasında aşk ve dostluk dışında başka bir insan ilişkisi tanımıyor."[588]

* * *

Marx–Engels, Feuerbach'ın tarih ile materyalizmi aynı anda birleştirmediğini belirtirler; materyalist olduğu zaman Feuerbach tarihten uzak durur; tarihi işin içine kattığı zaman da materyalizmi unutur.

"Feuerbach'da tarih ve materyalizm birbirinden tamamen ayrı şeylerdir."[589]

11.11- İşbölümü ve Mülkiyet Biçimleri

Üreticilerin farklı işlere bağlanmasıyla ortaya çıkan toplumsal işbölümü ta başından özel mülkiyeti dayatır. Gerçek işbölümü ve özel mülkiyet birbirine bağlıdır; birbirini gerektirir. İşbölümü, işin dağıtılma biçimini; özel mülkiyet, bölüşümün eşitsizliğini dile getirir.

"Mülkiyet, başkasının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir. Kaldı ki, işbölümü ve özel mülkiyet özdeş deyimlerdir–birincisinde faaliyete göre anlatılan şey, ikincisinde bu faaliyetin ürününe göre dile getirilmektedir."[590]

---

[587] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 9- 48.
[588] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 48.
[589] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 49.
[590] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s.54.

Toplumdaki işbölümü sabit değil, değişkendir. İşbölümünün gelişmesinin değişik aşamaları farklı mülkiyet biçimlerine denk düşer. İşbölümünün her değişik aşaması bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri belirler.

"İşbölümünün gelişmesinin çeşitli aşamaları, bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder."[591]

Bir toplumdaki üretici güçlerin gelişme düzeyi, işbölümünün gelişme düzeyine paraleldir. Yeni üretici güçler işbölümünü daha fazla gelişmeye zorlar.

"Bir ulusun üretici güçlerinin ulaştıkları gelişme düzeyi, en açık şekilde işbölümünün ulaştığı gelişme düzeyinden anlaşılır. (...) Her yeni üretici güç, işbölümünün daha da gelişmesine yol açar."[592]

* * *

Mülkiyetin farklı biçimleri vardır: Aşiret mülkiyeti, antik (ilkçağ) mülkiyeti, Feodal mülkiyet. Marx–Engels sırayla incelemeye başlar.

Aşiret mülkiyeti, aile içindeki ilk gizli mülkiyetin genişlemesiyle ortaya çıkar (Marx'ın ileri bir zamanda bu görüşü yeniden formüle ettiğini göreceğiz). Aşiret mülkiyeti ilk açık mülkiyettir. Ataerkil aşiret reisleri, aşiret üyeleri ve köleler, gelişkin olmayan bir işbölümüne sahiptir.

Üretimin gelişmesinin ilk evresinde bu mülkiyet biçimi ortaya çıkar. Nüfusun ve ihtiyaçların artması, savaşlar, trampanın (değiştokuşun) genişlemesi ile aile içindeki gizli kölelik topluma yayılır.

"Mülkiyetin ilk biçimi aşiret mülkiyetidir. (...) Aile içinde varolan doğal işbölümünün daha da genişlemiş halinden ibarettir. (...) Aile içindeki gizli kölelik nüfusun ve gereksinmelerin artmasıyla ve dış ilişkilerin, savaşın genişlemesiyle olduğu kadar, trampanın genişlemesiyle de ancak yavaş yavaş gelişir."[593]

* * *

Antik mülkiyet, aşiretlerin değişik yollarla (savaş veya anlaşma yoluyla) bir tek kent halinde birleşmesiyle oluşur. Özgür yurttaşların, köleler üzerinde komünal ve devlet mülkiyeti vardır. Komünal mülkiyetin hemen yanında özel mülkiyet ortaya çıkar. Özel mülkiyet geliştikçe devlet ve komünal mülkiyet üzerine kurulmuş toplumsal yapı dağılır. Kent ile kır arasındaki, karşıtlık bu dönemde görülür. Kentlerin çıkarını savunan devletler ile köylerin çıkarını savunan devletler arasındaki savaşım da böylece ortaya çıkar. Yurttaşlar ve köleler arasında sınıf ilişkileri (zıtlık) gelişmiştir.

"Mülkiyetin ikinci biçimi, özellikle birçok aşiretin sözleşme yoluyla ya da fetih yoluyla bir tek kent halinde birleşmesinden ileri gelen ve köleliğin varlığını sürdürdüğü antik komünal mülkiyet ve devlet mülkiyetidir. (...) Özel mülkiyet daha o sıralar gelişir. (...)

[591] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 38.
[592] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 38.
[593] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s.38- 39.

Kent ile kır arasındaki karşıtlığı (...) daha o sıralarda görmeye başlarız."[594]

* * *

Üçüncü mülkiyet biçimi feodal mülkiyettir. Antikçağ mülkiyeti kentten gelişmiş olmasına rağmen, feodal mülkiyet kırdan gelişir. Feodal mülkiyetin karşısında köleler değil, serfleştirilmiş küçük köylüler vardır. Feodal mülkiyet toprağa dayanır ve bir zümre mülkiyetidir; toprak soylularının egemenliğini simgeler.

"Üçüncü mülkiyet biçimi, feodal ya da zümre mülkiyetidir. (...) Bu feodal yapı, tıpkı eski komünal mülkiyet gibi, hükmedilen üretici sınıfa karşı bir ortaklıktı."[595]

Loncalar, feodal mülkiyet döneminde şehirlerde ortaya çıkar. Loncalar, usta–kalfa–çırak arasındaki işbölümünü hiyerarşik biçimde düzenler. Lonca mülkiyeti her bireyin kendi emeğinden oluşur. Tek tek zanaatçıların küçük sermayesine dayanarak kurulan loncalar, kırdaki toprak mülkiyetine karşı birlik zorunluluğundan doğar. Toprak mülkiyeti ve loncalar feodal çağdaki mülkiyetin iki biçimidir.

"Başlıca mülkiyet, feodal çağ boyunca, demek ki, bir yandan serflerin emeğinin boyunduruk altına sokulduğu toprak mülkiyetine, öte yandan da küçük bir sermaye yardımıyla kalfaların emeğini yöneten kişisel emeğe dayanıyordu."[596]

Feodal mülkiyet döneminde işbölümü çok gelişkin değildi. Kent–kır karşıtlığı temelinde, kentlerde usta–kalfa–çırak gündelikçi; kırda prensler–soylular din adamları biçiminde işbölümü vardı.

11.12- İşbölümünün Genişlemesi ve Manifaktür

Feodal dönemde kent–kır karşıtlığı çoktan gerçekleşmişti ve bu çatışmayı her ülke yaşıyordu.

Marx ve Engels işbölümünün genişlemesini bu temeli dikkate alarak inceler.

Kent ile kırın ayrılması, maddi emek ile zihinsel emeğin ayrılmasıdır. Bu işbölümü ve karşıtlık, barbarlıktan uygarlığa, aşiret düzeninden devlete, bölgesellikten ulusa geçişle birlikte oluşur ve bugün de devam eder.

Kent–kır karşıtlığı özel mülkiyet tabanında gelişir. Sermaye ile toprak mülkiyeti ayrılır. Sermayenin, emek ile ilişkisi yeni bir mülkiyet biçimini (burjuva–kapitalist mülkiyet biçimini) ortaya çıkaracaktır.

"Kent ile kırın ayrılması, sermaye ile toprak mülkiyetinin ayrılması olarak, sermayenin toprak mülkiyetinden bağımsız varlığının ve gelişmesinin başlangıcı olarak, tek temeli emek ile değişim olan bir mülkiyetin başlangıcı olarak kavranabilir."[597]

---

[594] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 39.
[595] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 39- 40.
[596] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 40.

[597] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 76.

Toprak sahiplerinin baskısından kaçan serfler ortaçağ boyunca kentlere göç ederler. Loncaların ustaları bu serfleri gündelikçi olarak çalıştırırlar. Bu biçimde gündelik işte çalışan serfler birer plep olurlar.

İşbölümün genişlemesiyle üretim ile ticaret ayrışır; tacirler sınıfı oluşur. Ticaretle uğraşan özel bir sınıfın ortaya çıkışı, ticareti kent dışına yayar; kentler üretim ve ticaret temelinde birbirleriyle ilişki kurar. Kentler arasında doğan bu işbölümü çerçevesinde manifaktürler ortaya çıkar. Manifaktür ilk ilkel fabrikadır; evlerinde, kendine ait dükkanlarında çalışan üreticileri bu yapım evinde toplar.

"Çeşitli kentler arasındaki işbölümünün ilk sonucu, loncalar sisteminden kurtulan üretim dallarında manifaktürlerin doğuşu oldu."[598]

Manifaktür (yapımevi) sahibine emek gücünü satan üretici, zanaatkâr, hem yeni bir işbölümü ortaya çıkarır, hem de sermayenin yoğunlaşmasına, büyümesine yardım eder. Manifaktürler giderek ücretli emekgücüyle, kapitalistler arasında sözde özgür bir pazar yaratır.

Başlangıçta iç pazar için üretim yapan manifaktürler zamanla dış pazara açılır; sermayelerini çoğaltırlar. Manifaktürlerin dış pazara açılması uluslararası rekabeti ve ticareti geliştirir. Ticaret ulus ölçeğinde siyasi bir anlam kazanır.

Feodal toplumun loncalarında sermaye kendini büyütmezken, manifaktürler sermayenin birikimini hızlandırır ve büyük burjuvazinin doğmasına neden olur. Bu aynı zamanda feodal toprak mülkiyetine ve loncalara bir darbedir.

"Loncadan kurtulmuş olan manifaktürle birlikte mülkiyet ilişkileri de derhal değişikliğe uğradı. (...)

Modern anlamda bir sermaye edinen tacirlerin ortaya çıkışı ile kendini göstermiş oldu. (...)

Manifaktür ayrıca işçi ile işveren arasındaki ilişkilerde de bir değişikliğe neden oldu. Loncalarda kalfalar ile ustalar arasındaki ataerkil ilişkiler sürmekteydi; manifaktürlerde bu ilişkilerin yerini emekçiler ile kapitalistler arasındaki para ilişkileri aldı. (...)

Üretimlerini artırmak için hiçbir dürtüleri olmayan loncalarda, aynı sermaye değişmez kaldığı ve hatta azaldığı halde, ticaretin ve manifaktürün genişlemesi, taşınır sermayenin birikimini hızlandırdı. Ticaret ve manifaktür büyük burjuvaziyi yarattı."[599]

11.13- Büyük Sanayi ve Dünya Pazarı

Uluslararası ticaretin başlangıcında her ulus altın ve gümüş madenlerini ülke içinde biriktirmek amacıyla bu madenlerin ihracını yasaklar. Uluslar gümrük kanunlarına ihracata konan vergiler eklerler.

16. ve 17. yüzyılda oluşmuş olan ilkel dünya pazarı ulusların kendilerini koruyucu önlemleriyle çevrilidir; sınırlıdır. Ayrıca bu ilkel dünya pazarı zora dayanan fetih olgusunu içerir.

[598] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 80.
[599] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 81- 82- 83.

Avrupa'nın egemen ulusları sömürge edinmek yoluyla ve onları kendi mallarının tüketicileri haline getirerek bu ilkel dünya pazarından pay almaya çalışır.

"Ulusların kendi aralarındaki ticaret ilişkileri, sözünü ettiğimiz dönemde, iki değişik yön kazandı. Başlangıçta, dolaşımdaki altın ve gümüş miktarının azlığı, bu madenlerin ihracının yasaklanmasına neden oldu. (...) Gümrük yönetmeliğinde, ihracata konan vergiler ortaya çıktı. (...)

İkinci dönem, 17. yüzyılın ortasında başladı. (...) Sömürgeler büyük tüketiciler haline gelmeye başladılar; uzun süren kavgalar pahasına çeşitli uluslar, açılmakta olan dünya pazarını paylaştılar."[600]

Marx ve Engels bu dönemde uluslararası rekabetin kısıtlandığına dikkat çekerler. Uluslar arasında başlayan "deniz savaşları" deniz üzerinde en güçlü olan İngiltere'ye ticaret ve manifaktür alanında merkezileşme olanağı verir. Bu nedenle büyük sanayinin gelişmesi önce İngiltere'de başlar. Ticaret ve manifaktürün bu ülkede merkezileşmesi, ilkel dünya pazarının göreli gelişmiş dünya pazarına büyümesinde İngiltere'ye başrolü oynatır; İngiliz manifaktür ürünleri talebine dünya çapında yol açar. Bu talebi karşılamanın zorunluluğu altında büyük sanayinin gelişimi başlar; makineleşme ve karmaşık bir işbölümü doğar.

"Ticaretin ve manifaktürün bir tek ülkede, İngiltere'de toplanması durumu, 17. yüzyılda, (...) bu ülke için yavaş yavaş göreli bir dünya pazarı yarattı. (...) İngiliz manifaktür ürünleri talebine yol açtı.

Üretici güçlerin sınırlarını aşan bu talep, büyük sanayiyi (...) yaratarak (...) dürtücü güç oldu."[601]

Büyük sanayi, ticareti geliştirmeyi zorunlu kılar. Çünkü, genişlemiş üretim yapan büyük sanayi ürettiği malları serbestçe ticarete sokmak ister. Dolayısıyla büyük sanayi dünya pazarında evrensel rekabeti dayatır. Artık dünya pazarında yarışan bir ulus için rekabeti kısıtlayıcı önlemler, geçici kendini savunma aracı haline gelir. Uluslararası rekabet bir yandan her ulusu gümrük önlemleriyle kendini korumaya iterken, diğer yandan serbest rekabetin savunucusu yapar. Çelişik gibi görünen bu tutum kendi içinde tutarlılık taşır: Dünya pazarında egemen olabilmek için serbest rekabet gerekir; kendini savaştığı düşmandan korumak için gerektiği zaman kullanacağı gümrük duvarları gerekir.

"Büyük sanayi, rekabeti evrensel kıldı (büyük sanayi pratik ticaret özgürlüğünü temsil eder); himayeci gümrükler, onda, ancak geçici bir önlem, ticaret özgürlüğü içerisinde bir savunma silahıdır."[602]

Marx ve Engels'in vardığı bu sonuç günümüz dünyasında çok önemli bir anlam ifade eder: Uluslararasılaşmış sermayenin bir taraftan sermayenin "özgürce" dolaşımını savunurken, diğer taraftan yeri geldiğinde kendi ulusal devletlerinin himayeci önlemlerine sığınmalarının nedenini açıklar.

[600] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 83- 84.
[601] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 86.

[602] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 86.

Demek ki, modern dünya pazarı, büyük sanayinin ürünüdür. Ticaretin, sanayinin emri altına verilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bütün sermayeyi, sanayi sermayesi olmaya zorlamıştır. Böylece sermayenin daha fazla merkezileşmesine yol açmıştır.

"Büyük sanayi, ulaşım araçlarını ve modern dünya pazarını kurdu, ticareti sanayin egemenliği altına soktu (...) ve sermayelerin hızla merkezileşmesine neden oldu."[603]

11.14- Dünya Tarihi

Tarih, birbirini takip eden kuşakların birbirine aktardıkları ve devam ettirdikleri maddi koşullar üzerinde ortaya çıkar. Her kuşak doğal olarak eski kuşaklardan aldıkları koşulları değiştirerek tarihi yapar.

"Tarih, her biri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından aktarılmış olan malzemeleri, sermayeleri, üretici güçleri kullanan farklı koşulların ardı ardına gelişinden başka bir şey değildir."[604]

Uluslararası işbölümünün gelişmesi, ulusları ister istemez çelişkili biçimde birbirine bağlar ve ulusların kendi içine hapsedilmiş durumlarını ortadan kaldırır. Bunun anlamı tarihin artık bir dünya tarihine dönüşümüdür. Bir ulusun icat ettiği bir makine o ulusun sınırları içinde kalmaz, hemen tarihsel bir olgu olur. Dünya tarihinin doğması kesinlikle maddi bir olgudur ve onun sonuçlarını her birey maddi yaşamında şu ya da bu biçimde görür, bulur.

"Uluslararasındaki işbölümüyle çeşitli ulusların başlangıçtaki kendi içine kapalılıkları yıkıldıkça, tarih de, gittikçe dünya tarihine dönüşür; öyle ki, sözgelimi, İngiltere'de (...) bir makine icat edilirse, bu icat, dünya ölçüsünde tarihsel bir olgu olur."[605]

Modern dünya pazarı, dünya tarihinde gelinen ileri bir noktayı temsil eder. Dünya tarihinin tek tek bireyleri, iradelerinden bağımsız olarak dünya pazarının bir unsuru haline gelirler. Dünya pazarı onların dışında yabancı bir güç olur ve onlar da onun kölesi!

"Günümüze kadarki tarihte tek tek bireylerin faaliyetlerinin dünya ölçüsünde bir faaliyet halinde genişlemesiyle, bireylerin gittikçe kendilerine yabancı bir gücün (...) son kertede kendini dünya pazarı olarak açığa vuran bir gücün kölesi haline gelmeleri de tamamen ampirik bir olgudur."[606]
Dünya tarihinin ve dünya pazarının oluşumunun doğal sonucu insanlığın kurtuluşunun dünya çapında bir olay haline gelmesidir. Her birey, ulus, sınıf, dünya pazarının içindedir; onun etkisinden kaçamaz. Proletarya açısından insanlığı, kendini kurtarmak artık dünya çapında olanaklıdır.

Marx ve Engels proletaryaya çözüm yolunu gösterirken dünya tarihini ve dünya pazarını merkeze oturtacaklardır.

11.15 Modern Dünya Pazarının ve Dünya Tarihinin Sonuçları

[603] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 87.
[604] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 59.
[605] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 59- 60.
[606] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 60.

Marx ve Engels dünya tarihinin ve dünya pazarının altında yatan ekonomik etmenin büyük sanayi olduğunu özellikle vurgularlar. Büyük sanayi, ulusları ve bireyleri ihtiyaçların karşılanması için birbirine bağımlı hale getirir; bilimi, sermayenin çıkarlarına ve sermayenin gelişmesine uygun biçimde kullanır. Toplumdaki bütün ilişkileri para ilişkisine çevirir. Doğal kentlerin yerine, sanayi kentleri yaratır. Kentin kır üzerindeki egemenliğini iyice perçinler; zanaatçılığı sanayi lehine yıkar.

" Büyük sanayi (...) her uygar ulusu ve gereksinmelerinin karşılanması için, bu ulusun her bir bireyini bütün dünyaya bağımlı kıldığı ölçüde (...) dünya tarihini gerçekten yaratan odur. (...)

Bütün doğal olan ilişkileri, onları para ilişkisi haline getirmek üzere bozup dağıtmayı başardı. (...) Kentin kır üzerindeki zaferini tamamladı."[607]

* * *

Büyük sanayinin dünya çapında gelişmesi gelişkin üretici güçler yaratır; ancak bu üretici güçlerin daha hızlı gelişmesini de büyük sanayinin dayandığı özel mülkiyet (sermaye) frenler. Böylece üretici güçler tek yanlı gelişir; özgürce gelişemez. Üretici gücün engelleyicisi özel mülkiyettir.

"Onun gelişmesi öyle bir üretici güçler kitlesi yaratır ki, loncalar nasıl manifaktür için bir engel olduysa, (...) özel mülkiyet de bu üretici güçler için öyle bir köstek haline geldiler. Bu üretici güçler, özel mülkiyette, ancak tek yanlı bir gelişme tanırlar."[608]

Marx ve Engels'e göre, demek ki, üretici güçlerin gelişme gücü ile özel mülkiyetin varlığı dünya çapında bir çelişki oluşturur. Özel mülkiyet bir üretim ilişkisidir ve üretici güçler bu mülkiyet içerisinde hareket eder.

Üretici güçlerin özgürce gelişmek istemesi ile özel mülkiyetin onu sınırlaması, çelişkinin iki zıt ucunu ortaya çıkarır; bir yanda evrensel ölçüde, özgürce gelişmek isteyen üretici güçler vardır, diğer yanda onun gelişiminin önünde baraj kurmuş özel mülkiyet!

Marx–Engels, şimdilik "üretim ilişkileri" kavramına ulaşamadıklarından dolayı bu çelişkiyi üretici güçler ile "karşılıklı ilişki tarzı" arasındaki çelişki olarak ortaya koyarlar. Aslında bu çelişkinin bütün üretim tarzları için geçerli olduğunu görürler. Materyalist tarih anlayışlarını bu çelişki üzerine oturturlar.

"Geliştirmiş bulunduğumuz tarih anlayışı, ensonu bize şu sonuçları da verir: Üretici güçlerin gelişmesinde öyle bir aşama gelir ki, mevcut ilişkiler çerçevesi içinde ancak zararlı olabilen, artık üretici güçler olmaktan çıkıp yıkıcı güçler haline gelen (makineler ve para) üretici güçler ve karşılıklı ilişki araçları doğar."[609]

Geçerken belirtelim ki, "para" bir üretici güç değildir. Marx ekonomi politik açıdan "para sorununu" *Felsefenin Sefaleti*'nde ve olgunluk yapıtlarında (*Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Kapital*,vb.) ele alacaktır.

---

[607] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 87.
[608] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 87.
[609] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 61.

Marx ve Engels'in üretici güçler ile insanların "karşılıklı ilişki tarzı" arasındaki çelişkiyi dünya tarihi ve dünya pazarı ölçüsünde ele aldıklarına dikkat etmemiz gerekir. Söz konusu olan bir ülkedeki üretici güç ile ilişki tarzı arasındaki çelişki değil, dünya pazarı içindeki çelişkidir. Bunun böyle anlaşılmasının çok önemli olduğunu ilerde göreceğiz.

* * *

Dünya tarihinin ve dünya pazarının ortaya çıkmasının doğal sonucu evrensel ölçekte de proletarya sınıfının doğmasıdır. En büyük üretici güç proletaryanın kendisidir ve onun hem üretici güç olarak, hem insan olarak gelişmesinin önünde özel mülkiyet (sermaye) bir düşman olarak dünya boyutunda durmaktadır.

"Kazançlarından yararlanmaksızın toplumun bütün yükünü taşıyan, toplumdan dışlanmış ve zorunlu olarak, bütün öteki sınıflara karşı en açık bir muhalefet durumunda bulunan bir sınıf doğar; bu sınıf, toplum üyelerinin çoğunluğunun meydana getirdikleri bir sınıftır."[610]

Dünya pazarının içinde birbirine üretim ve sınıfsal çıkarlarla bağlanmış bu sınıf için ulusallık yok olur; her proleter özel ulusal kimliğinden soyunarak dünya pazarının bir proleteri haline gelir. Artık proletarya için ulusal çerçeve, ülke, biçimsel duruma gelir. Onların özlerini, ulusallığın yok olması, dünya ölçeğinde çıkarlarının ortak olması oluşturur. Burjuvazi hâlâ ulusal çıkarlarını korurken, proletarya kendinin evrensel ortak çıkarını temsil eder.

"Genel olarak, büyük sanayi, her yerde toplum sınıfları arasında aynı ilişkileri yarattı ve bu nedenle, başka başka ulusların özel niteliklerini yok etti. Ve ensonu, her ulusun burjuvazisi hâlâ özel ulusal çıkarlarını korumaktaysa da, büyük sanayi, bütün uluslarda çıkarları aynı olan bir sınıf, kendisi için ulusallığın çoktan yok olduğu bir sınıf, eski dünyadan gerçekten kurtulmuş ve aynı zamanda ona karşı çıkan bir sınıf yarattı."[611]

Demek ki, daha şimdiden Marx–Engels, proletaryayı dünya ölçeğinde görmektedir ve onun tarihsel görevini de bu ölçeğe uygun belirleyeceklerdir.

11.16- Toplumsal Devrimin Evrensel Ekonomik Temeli

Marx ile Engels'in tarihin maddeci yorumunu üretici güçler ile insanların "karşılıklı ilişki tarzı" (üretim ilişkisi olarak da okunabilir) arasındaki çelişki üzerine kurduğunu belirtmiştik: Onlara göre, tarihteki kavgaların, sınıfsal çatışmaların temelinde bu çelişki yatar. Bütün üretim tarzlarında aynı çelişki farklı üretici güçlerle, farklı üretim ilişkisi arasında ortaya çıkar. Bu çelişki çözülerek tarihte ilerlemeler (kimi zaman gerilemeler) sağlanır.

"Demek ki, bizim anlayışımıza göre, tarihin bütün çatışmalarının kökeni üretici güçler ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki çelişkidedir."[612]

O halde devrimin ekonomik zorunluluk temelini bu çelişki oluşturur. Tarihteki çatışmalar çelişkiyi çözüp çözmemesinden bağımsız olarak kaynağını buradan alır. Değişik üretim tarzları bu çelişkiyi belirli bir sınıfın yararına çözerek ilerler.

---

[610] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 61- 62.
[611] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 87.
[612] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 89.

"*Tarihte, zamanımıza gelinceye kadar birçok kez, temel durumu tehlikeye düşürmemekle birlikte, meydana gelmiş üretici güçler ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki bu çelişki, aynı zamanda, bütün alanları kapsayan çatışmalar, (...) siyasal savaşım vb. gibi çeşitli ikincil biçimler olarak her keresinde zorunlu olarak bir devrim halinde patlak vermiştir."*[613]

Tarihteki sınıf çatışmalarının kökenini üretici güçler ile "karşılıklı ilişki tarzı" arasındaki kavgaya bağlayan Marx ve Engels'in bu çelişkiyi tek tek ülkeler düzeyinde ele almadığının bir kez daha altını çizmek gerekir.

Onlar bu çelişkiyi toplumsal devrimlerin altında yatan kırmızı ekonomik çizgi olarak görürken, çağsal ve evrensel düzlemde düşünürler. Bir ülkede toplumsal devrim olması için bu çelişkinin en üst boyuta çıkması gerekmez. Bir ülke için devrim birçok öznel ve nesnel koşullara bağlıdır.

"Ayrıca bu çelişkinin bir ülkede çatışmalara neden olması için o ülkede aşırı ölçüde artmış olması da zorunlu değildir. Sanayileri daha çok gelişmiş ülkelerle rekabet, ticaretin gelişmesinin neden olduğu rekabet, hatta sanayileri daha az gelişmiş ülkelerde bile böyle bir çelişkinin doğmasına yeter."[614]

Demek ki, Marx ve Engels'e göre, üretici güçlerin çok gelişmediği, üretici güçlerle üretim ilişkisi arasındaki çelişkinin üst boyuta çıkmadığı az gelişmiş bir ülkede bile devrim olabilir. Tarih bu öngörüyü doğrulamıştır. Ama kapitalizmin dünya çapında tasfiyesi için (çağsal bir değişim ve komünizmin kurulması için) üretici güçlerin, üretim ilişkisi ile çelişkisinin evrensel ölçekte çözülmesi zorunludur.

11.17- Komünist Devrim

Marx ve Engels'in, idealist tarih anlayışını eleştirdiğini gördük. Sol Hegelci idealistler, düşünsel dünyada düşünceleri değiştirmekle insani kurtuluşun sağlanacağını savunuyorlardı. Marx–Engels onların "zihinsel kurtuluş" projelerinin karşısına, gerçek insanın tarihsel–gerçek kurtuluşunu koyarlar. İnsanların gerçek kurtuluşu, gerçek dünyanın değiştirilmesinden geçer:

"Gerçek dünyanın dışında ve gerçek araçları kullanmadan gerçek bir kurtuluşu gerçekleştirmenin mümkün olmadığını (...) bilgiç filozoflarımıza anlatmak zahmetine girmeyeceğiz. Kurtuluş, zihinsel değil, tarihsel bir iştir."[615]

Peki, bu tarihsel–gerçek kurtuluş hangi araçla gerçekleştirilecektir? İşte, Marx–Engels burada komünist devrimi devreye sokarlar.

Büyük sanayinin, üretici güçlerle,"insanların karşılıklı ilişkileri" arasında bir çelişkiyi evrensel düzlemde ortaya çıkardığını, bunun sonunda üretici güçlerin rahatça gelişimi önünde özel mülkiyetin engel oluşturduğunu Marx–Engels daha önce belirtmişti. O halde komünist devrim bu çelişkiyi çözmek üzere özel mülkiyetin kaldırılmasını hedeflemelidir. Komünist devrimin amacı, özel mülkiyeti dünya çapında ortadan kaldırmaktır. Bunun anlamı, insanların şu anda faaliyet gösterdiği koşulların ortadan kaldırılmasıdır. Komünist devrimin, daha önceki devrimlerden (burjuva devrimlerden) farkı, eski faaliyet koşullarını = işbölümünü (bugünkü

[613] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 88.
[614] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 89.

[615] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 44- 45.

çalışma biçimini) yıkmasıdır. Daha önceki burjuva devrimlerinde insanların faaliyet tarzı (üretimin özel mülkiyet biçimi) aynı kalırken, komünist devrim bunu yok eder.

"Daha önceki bütün devrimlerde faaliyet tarzı değişmemiş kalıyordu. (...) Komünist devrim bunun tersine, daha önceki faaliyet tarzına karşı yönelmiştir; çalışmayı ortadan kaldırır ve bütün sınıfların egemenliğini sınıfların kendileriyle birlikte ortadan kaldırır."[616]

Komünist devrimi ancak proletaryanın gerçekleştirebileceğine dikkat çeken Marx–Engels, bu sınıfın milliyetler üstü olduğunu bir kez daha tekrarlar. Bu vurgunun önemini göreceğiz.

"Komünist devrim (...) bütün milliyetlerin, vb. yok oluşunun ifadesi olan bir sınıf tarafından gerçekleştirilir."[617]

Komünist devrimin gerekliliği, insanların yığınsal bir değişikliğe uğramalarının kurtuluş için zorunlu olduğudur. Ayrıca eski sistemin pisliklerini üzerinde taşıyan insanın temizlenmesi için komünist devrim gereklidir. Komünist devrimin kendini gerektirmesi hem burjuvaziyi iktidardan düşürmek, hem de proletaryanın pisliklerden kurtulması için zorunludur.

"Bu devrim, demek ki, yalnızca egemen sınıfı devirmenin tek yolu olduğu için zorunlu kılınmamıştır; ötekini deviren sınıfa, eski sistemin kendisine bulaştırdığı pislikleri süpürmek ve toplumu yeni temeller üzerine kurmaya elverişli bir hale gelmek olanağını ancak bir devrim vereceği için de zorunlu olmuştur."[618]

* * *

Özel mülkiyeti ortadan kaldıran komünist devrim, bireylere, üretici güçlerin tümünü mülk edinme olanağı verecektir. Üretim aletlerinin bireylerin ortak malı haline gelmesi, aynı zamanda bireylerin yeteneklerinin toplamına sahip olması anlamına gelecektir. Böylece bireyler özgür öz faaliyet koşullarına kavuşmuş olacaktır. Proletarya üretim aletlerinin tümünün mülkiyetine ortak olarak sahip olacaktır.

Oluşturulan yeni ortamda bireylerin faaliyeti onların gerçek öz faaliyeti haline gelecek ve onları eksiksiz (sınırlılıklardan kurtulmuş) bireyler durumuna sokacaktır. Bireylerin kısıtlamalardan kurtarılması, onların kendi aralarındaki ilişkilerin de kısıtlamalardan kurtarılması demektir.

Marx–Engels bir üretici güç olan üretim aletlerine ortak biçimde sahip olunmasının evrensel birliktelik yolunu açıkça vurgularlar. Onların düşüncelerine göre proletarya evrensel karakterdedir ve bu maledinme evrensel biçimde olmalıdır.

"Proleterlerin mülk edinmesinde ise, her bireye bir sürü üretim aleti tabi kılınmakta ve onun mülkiyeti herkesin olmaktadır. (...)

Bu maledinme ancak, proletaryanın karakteri gereği kendisi de ancak evrensel olabilecek bir birliktelik yoluyla; ve bir yandan bir önceki üretim tarzını, karşılıklı ilişkiyi ve toplumsal örgütlenmeyi devirerek, öte yandan ise proletaryanın evrensel karakterini ve enerjisini geliştirerek – ki bu olmadan devrim gerçekleşemez- ve nihayet, proletaryanın onu toplumdaki eski konumuna bağlayan ne varsa hepsinden kurtaracak bir devrim yoluyla gerçekleştirilebilir.

[616] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 62.
[617] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 62.
[618] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 62.

Ancak bu aşamadadır ki, öz faaliyet, bireylerin eksiksiz bireyler haline gelmelerine ve bütün doğal sınırlılıklardan kurtulmalarına tekabül eden maddi yaşamla örtüşür."[619]

Demek ki, komünist devrimin gözünü diktiği yer, bireyleri kendi yeteneklerini özgürce kullanacakları, kendini geliştirecekleri gerçek bireyler haline getirmektir. Marx–Engels komünist toplumda özgürlüğüne kavuşmuş bireyi ilerde daha açık tanımlayacaklardır.

Marx–Engels'in yukarıda aktardığımız görüşlerinde Marksist terminolojinin tüm öğeleri yoktur. Sözgelimi "üretim aletlerindeki mal ortaklığı" kavramı yerine ilerde "üretim araçlarının ortaklaşa mülkiyeti" ve daha sonra da "özgür üreticilerin birliği" kavramı geçecektir. Önemli olan daha şimdiden Marx ve Engels'in komünizmde özgür bireyi amaçlamasıdır ve komünizmi dünya çapında düşünmesidir.

* * *

Komünist devrimin, bireyleri, kendini ve yeteneklerini özgürce gerçekleştiren bireylere dönüştürmeyi hedeflemesi, onların sınırlılıklardan kurtarılması ne anlama gelir?

Marx–Engels toplumsal işbölümü sonucu toplumun temel olarak ikiye bölündüğüne, bir kesimin rahatça üretimin sonuçlarından yararlanırken, diğer kesimin hayvan gibi ezildiğine daha önceden işaret etmişlerdi. İşte komünist devrim bu işbölümünü ortadan kaldıracaktır. Sosyal işbölümü ortadan kaldırılmazsa bir yanda yönetenler, bir yanda yönetilenler varlığını sürdürmeye devam eder.

"İşbölümü sayesinde, faaliyet ile maddi faaliyetin, keyif çatma ile çalışmanın, üretim ile tüketimin farklı farklı bireylerin payına düşme olasılığı, hatta olgusu ortaya çıkar ve bunların birbirleriyle çelişkiye düşmemelerinin tek yolu, bizzat işbölümünün kendisinin tekrar kaldırılmasıdır."[620]

Burada önemli olan nokta, Marx–Engels'in işbölümünün ortadan kaldırılmasını, sınıfsal (sosyal) işbölümünün kaldırılması olarak görmesidir. Bu konuya komünist toplumu anlatırken yeniden döneceklerdir.

Sosyal işbölümün ortadan kaldırılmasının sonucu özgür bireylerin tarih sahnesine çıkmasıdır. Bireysel özgürlük ancak işbölümünün ortadan kaldırılmasından sonra ortaklaşalık içinde olanaklı duruma gelecektir. Komünist devrimin yaratacağı ortaklık olmadan özgür birey ortaya çıkmaz; insanların evrensel kardeşliği sağlanamaz. Ayrıca işbölümünü zihinde değil, gerçek yaşamda ortadan silmek gerekir.

"Kişisel güçlerin (ilişkilerin) işbölümü yoluyla nesnel güçler haline dönüşmesi, bu engel, tasarımların kafadan çıkarılmasıyla ortadan kaldırılamaz; ama yalnızca (...) işbölümünü ortadan kaldırırlarsa o da ortadan kalkar. Ancak başkaları ile ortaklaşalık halindedir ki, her birey kendi yetilerini her doğrultuda geliştirmek çarelerine sahip olur; kişisel özgürlük, yalnız ortaklaşalık içinde olanaklıdır."[621]

En büyük maddi ve zihinsel işbölümün kent ile kırın ayrılması olduğunu daha önce söylemişlerdi Marx–Engels. O halde sosyal işbölümün ortadan kaldırılması, kent–kır çelişkisini

[619] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 104- 105.
[620] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 53.
[621] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 92.

de ortadan kaldıracaktır. Bu çelişki toplumdan silinmeden ortaklaşalık gerçeklik haline gelemez. Ortaklaşalığın ilk adımı bu işbölümünün ortadan kaldırılmasıdır; sınıfsız toplumun yaratılmasıdır.

"Kent ile kır arasındaki bu karşıtlığın kaldırılması ortaklaşalığın ilk koşullarından biridir."[622]

Marx ve Engels'in görüşleri sonuç olarak şöyle özetlenebilir: Komünist devrim, özel mülkiyetin, sınıfların, kent–kır çelişkisinin, özcesi sosyal işbölümün toplum yaşamından silinmesini evrensel düzlemde amaçlar.

* * *

Marx ve Engels'in "komünist devrime" biçtikleri role bakılırsa, şu temel nokta çok açıktır: Buradaki kullanımıyla komünist devrim, tek tek ülkelerdeki politik devrimi (sadece iktidar değişikliğini) içermemektedir. Marx ve Engels'in komünist devrimi niçin dünya çapında üretim tarzı değişikliği olarak ele aldığının sırrını ilerde göreceğiz. Şimdiden not etmek gerekir ki, Marx–Engels komünist devrimi savunurken ulusal politik devrimleri olanaksız görmezler; aksine toplumsal komünist devrimin politik ulusal devrimlerle başlayacağını, fakat evrensel ölçekte gerçekleşeceğini (ortak zamanda, birlikte tamamlanacağını) söylerler.

Marx–Engels, *Alman İdeolojisi*'nde komünist devrimin gerçekliliğini tamamen toplumun ulaştığı kapitalist üretim tarzının içinden çıkarırlar. Bunu anlamı komünist devrim, insani bir istek sorunu değil, üretici güçlerin vardığı aşama bakımından nesnel bir gerekliliktir. Üretici güçlerin özgürce ilerleyebilmesinin yoludur.

Marx ve Engels'in, *Kutsal Aile*'de devrim için yazdıklarıyla kıyaslanırsa, *Alman İdeolojisi*'yle Marksizmin ışıklarını doğurmaya ne kadar çok yaklaştıkları daha iyi görülür.

11.18- Komünist Toplumun Kuruluşu

Marx–Engels, büyük sanayinin yardımıyla tek tek bireylerin üretimsel eylemlerinin dünya çapında bir eylem haline geldiğini; dünya tarihinin ve dünya pazarının oluştuğunu; bireylerin kendilerine yabancı güç olarak gözüken dünya pazarının kölesi haline geldiklerini belirtmişlerdi.

İşte, komünist devrim bu durumu kökten değiştirmeye yönelik bir devrimdi ve bu devrim evrensel boyutta tamamlandığında, daha önceden belirtilen komünist devrimin görevleri yerine getirildiğinde (özel mülkiyet–sınıflar–sosyal işbölümü vb. kaldırıldığında)komünist topluma geçilmiş olacaktır.

"Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir durum, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ülküdür. Biz, bugünkü duruma son verecek gerçek harekete komünizm diyoruz."

"Komünizm kendinden önce gelen bütün hareketlerden, daha önceki bütün üretim ve karşılıklı ilişkilerin temelini altüst etmesi bakımından (...) ayrılır."[623]

[622] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 76.

[623] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 58- 98.

Üretim güçlerinin gelişiminin engellendiği durumu bütünüyle ortadan kaldıran hareket komünizmdir.

Demek ki, komünizm kendinden önceki üretim tarzı olan kapitalizmi evrensel boyutta ortadan kaldıran yeni bir üretim tarzıdır. Tek ülkedeki kapitalizmin sınırlarını aşar; çünkü kapitalizmin (sermayenin) kendisi dünya pazarı kurarak (ki bu sermayenin içeriğinin doğal sonucudur), komünizmi dünya pazarındaki burjuva egemenliği yıkmaya zorunlu kılarak, komünizmi dünya çapında eylem haline getirir.

* * *

O halde komünist devrimle, dünya pazarının yabancılaşmış köleleri kurtarılacaktır. Bunun için yabancılaşmanın evrensel düzeyde yenilmesi gereklidir. Yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı gerektiren koşullar nelerdir?

Marx–Engels iki pratik koşul sayar: Birincisi, büyük sanayinin (sermayenin) insanların çoğunluğunu mülkiyetten yoksun hale getirmesi ve ikincisi, bu insanları zenginlik–kültür dünyasıyla karşı karşıya getirmesi.

Söz konusu iki şart ise başka bir temeli gerektirir: Üretici güçlerin gelişkin bir noktaya dünya çapında gelmesi.

"Yabancılaşma iki pratik koşulla ortadan kaldırılabilir. Yabancılaşmanın 'katlanılmaz' bir güç, yani insanın ona karşı devrim yaptığı bir güç haline gelmesi için, onun insanlığın büyük bir çoğunluğunu tamamen 'mülkiyetten yoksun' hale ve aynı zamanda gerçekten mevcut olan bir zenginlik ve kültür dünyasıyla çelişkili hale getirmesi gereklidir; öyle şeyler ki, her ikisi de üretici güçlerin büyük ölçüde artmasını, yani üretici güçlerin gelişiminin yüksek bir evresini varsayarlar."[624]

Geriye dönerek hatırlarsak aslında sayılan bu şartların evrensel üretici güçlerle, insanlar arasındaki evrensel "karşılıklı ilişkilerin" (yani üretim ilişkilerinin) çelişkiye düşmesi olduğunu görürüz.

Marx–Engels, komünizmin kurulması için evrensel ölçekte üretici güçlerin gelişmiş olmasını zorunlu sayarlar; çünkü komünizm, temel olarak üretici güçlerin kapitalizmden daha fazla gelişkin düzeyde ekonomik olarak örgütlenmesine dayanır. Komünizm masa başında uydurulmuş hayali bir toplum modeli değildir; gerçekliğini ekonomik örgütlenmeden alır.

"Komünizmin asıl örgütlenmesi ekonomiktir."[625]

Komünizmin bu ekonomik örgütlenmesinin başarılması için ülke ölçeği değil, dünya ölçeği gereklidir. Dünya ölçeğinde üretici güçlerin bu gelişmesi sağlanmadan yaşanacak bir "komünizmde" kıtlık olur. Oysa komünizm bolluğu varsayar; bunun için dünya çapında üretici güçlerin gelişmiş olmasını dayatır. Tek bir ülkedeki (yerel bir bölgedeki) üretici güçlerin gelişkinlik düzeyi bolluğu sağlayamaz. Kaldı ki, dünya pazarı nedeniyle üretici güçler dünya çapında birbirine bağlanmıştır. Bu bağlantının yerel bir bölgede kopartılması sorunu çözmez;

[624] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 57.
[625] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 98.

dünya çapında bu bağlantının üzerine basarak (egemenlik kurarak) aşılması gerekir. Bu nedenle her ülkenin komünizm geleceği kaçınılmaz biçimde diğer ülkenin komünizm geleceğine kopmaz bir biçimde bağlanmıştır.

Demek ki, komünizm yerel düzeyde değil, dünya çapında gelişmiş üretici güçleri gerektirir. Bu koşul olmazsa kıtlık gerçekleşir, komünist devrim öncesi yaşanan bataklığa geri dönülür.

"Üretici güçlerin bu gelişmesi (...) (yerel düzeyde değil de dünya çapında tarihsel olarak cereyan etmesini içeren gelişmesi) kesinlikle vazgeçilmez, önce yerine gelmesi gereken bir pratik koşuldur; çünkü bu koşul olmadan, kıtlık, genel bir durum alır ve gereksinmeyle birlikte zorunlu olan için savaşım yeniden başlar ve gene kaçınılmaz olarak aynı eski çirkefin içine düşülür."[626]

Marx ve Engels'in yabancılaşmanın evrensel biçimde ortadan kaldırılması (komünizmin kurulması) için olmazsa olmaz koşul olarak gördükleri üretici güçlerin dünya çapındaki gelişkinlik düzeyinin gerekliliği nereden kaynaklanır?

- İnsanlığın evrensel ilişkileri bu koşulla gerçekleşir. İnsanların dünya çapında ekonomik ilişkileri ancak bununla olanaklı olur.

- Bu ilişkiler sayesinde tüm uluslarda proletarya evrensel düzlemde (aynı tarihsel dönemde) ortaya çıkar.

- Bu koşul bir ulusu, diğer ulusların yapacağı devrimlere bağımlı kılar.

- Her ulusun tek tek bireylerini dünya tarihinin ampirik (deneysel) bireyleri haline getirir.

"Bu koşul gene aynı şekilde, insan cinsinin evrensel ilişkileri, ensonu, üretici güçlerin bu evrensel gelişmesiyle kurulabileceği için ve bir yandan bütün ülkelerde, aynı zaman içinde, 'mülkiyetten yoksun' yığın olayını doğurduğu için (evrensel rekabet), sonra bu ülkelerde her birini öteki ülkelerdeki altüst oluşlara bağımlı kıldığı için ve ensonu ampirik olarak evrensel olan, dünya çapında tarihsel insanları yerel bireylerin yerine koymuş olduğu için de olmazsa olmaz, zorunlu bir pratik koşuldur."[627]

Peki, bu pratik koşul olmazsa ne olur? O zaman komünizmin yerel bir olgu olduğu (yerel bir bölgede kurulabileceği) onaylanmış olur. İnsanlar arası karşılıklı ilişkilerin evrensel düzlemde ortaya çıktığı, kaçınılmaz ilişkiler olarak geliştiği görülmemiş olur. Ticaretteki (karşılıklı ilişkideki) herhangi bir genişlemenin bu "yerel komünizmi" yıkacağı anlaşılmamış olur. Kısacası komünizmin evrensel düzeyde kurulacağı gerçeğinin üzerinden atlanmış olur.

"Bu koşul olmadığı takdirde: 1. komünizm ancak yerel bir olgu olarak varolabilir; 2. karşılıklı ilişki güçler (...) katlanılmaz güçler olarak gelişemezler.(...); 3. karşılıklı ilişki yaygınlaştıkça yerel komünizm ortadan kalkar."[628]

Marx ve Engels'in vardığı sonuç çok açıktır: "Yerel komünizm" yaşayamaz; komünizmin yaşaması için dünya ölçeği başlıca koşuldur.

---

[626] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 57.
[627] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 57- 58
[628] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 58.

Buradan çıkan doğal sonuç, komünizm ancak dünyadaki egemen ulusların hep birlikte ve aynı zamanda yapacakları eylemle mümkündür. Bu eylemlerin yapılabilmesinin koşulları ise, üretici güçlerin evrensel gelişmesinin ortaya çıkmış olması ve dünya tarihinin-dünya pazarının (dünya çapında ekonomik ilişkilerin) kurulabilmiş olmasıdır.

"Komünizm, ampirik olarak, ancak egemen halkların 'hep birden' ve 'eş zamanlı' hareketi olarak olanaklıdır; bu da üretici gücün evrensel gelişmesini ve buna bağlı olan dünya ilişkilerini varsayar."[629]

* * *

İleride göreceğiz ki, Marx–Engels *Alman İdeolojisi*'ni yazdıkları dönemde "egemen uluslar" olarak en başta İngiltere olmak üzere Fransa, Almanya, vb. gelişkin kapitalist ülkeleri görüyorlardı. Dünya pazarına egemen ulusların tek tek yapacakları politik devrimleri değil, ortak yapacakları toplumsal devrimi (komünist devrimi) komünizm için zorunlu sayıyorlardı. Şüphesiz ki günümüzde dünya pazarına egemen olan uluslar değişmiştir. En azından şunu söyleyebiliriz ki, İngiltere artık dünya pazarının belirleyeni değildir. Ama önemli olan nokta Marx ve Engels'in komünizme bakış mantığıdır: Dünya pazarına egemen olan uluslarda devrimler olmaksızın komünizme geçiş mümkün değildir. Bu ülkelerde iktidarlar proletarya tarafından alındıktan sonra hep birlikte komünizme geçilecektir. Marx ve Engels'in bu temel görüşü geçerliliğini aynen korumaktadır.

* * *

Marx–Engels *Alman İdeolojisi*'ni yazdıkları sırada komünist toplumun kuruluşuna giden yolda zorunlu olan geçiş toplumu (proletarya diktatörlüğü) fikrine bilimsel tarzda henüz ulaşmamışlardı. O nedenle komünist devrimi ve komünizmin kuruluşunun ekonomik gerekçelerini açıklamakla yetindiler. Kapitalizm ile komünizm arasındaki devrimci altüst oluş dönemini; proletarya diktatörlüğünün işlevini, Marksizmin gelişmesiyle birlikte ortaya koyabilmişlerdir.

Yine belirtmemiz gerekir ki, Marx daha sonra komünizmi iki temel devreye bölerek inceleyecektir:

- Komünizmin birinci aşaması (V.İ. Lenin'in isimlendirmesiyle sosyalizm.)
- Komünizmin ikinci aşaması.

Bu ayrımın gerekçelerini incelemek "Gelişmiş Marksizm"in konusudur. Ama komünist toplumsal devrimin (komünist üretim tarzına geçişin) koşulları açısından bunun önemi yoktur. Çünkü komünizmin birinci aşaması da komünizmin dışında değil, komünizmin içindedir. O nedenle Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde vardıkları; yerel komünizmin olamayacağı, komünizmin ancak devrim yapmış egemen ulusların ortak eylemiyle, aynı zamanda dünya çapında kurulacağı düşüncesi doğruluğunu her iki aşamayı içerecek biçimde korur.

Dün olduğu gibi bugün de proletarya dünya tarihinin ve dünya pazarının içindedir. Evrensel ölçekte varlığını sürdüren proletarya, evrensel ölçekte komünizmi kurabilecek güçtür. Onun varlığı nasıl ki evrensel ise, komünizm de ancak evrensel olarak var olabilir.

[629] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 58.

"Demek ki, proletarya ancak dünya çapında tarihsel olarak mevcut olabilir, nasıl ki proletaryanın işi olan komünizm de, ancak dünya çapında tarihsel olarak varolabilirse."[630]

11.19- Komünist Toplum

Komünizmin dünya çapında kuruluşunun başlamasıyla insanlar dünya pazarının köleleri olmaktan kurtulacaklar, yabancılaşma ortadan kalkacaktır. Bireyler ulusal sınırlılıktan sıyrılarak bütün dünyanın üretimiyle ilişki içine gireceklerdir. Bir zamanlar kendilerini egemenlik altına almış ilişkileri değiştirecek ve onlar üzerinde bilinçli denetim kuracaklardır.

"Çok yönlü bağımlılık, bireylerin dünya çapındaki tarihsel elbirliğinin bu ilk doğal biçimi, bu komünist devrimle, insanların birbirleri üzerindeki karşılıklı etkilerinden doğan şimdiye kadar insanlara sanki onlara tümüyle yabancı güçlermiş gibi kabul ettirilen ve hükmeden bu güçler üzerinde, denetim ve bilinçli egemenlik haline dönüşecektir."

"Üretimin komünistçe düzenlenmesiyle (yani insanın kendi ürününe karşı yabancı tutumunun ortadan kalkmasıyla) arz ve talep ilişkisinin gücü hiçe iner ve insanlar değişimi, üretimi ve karşılıklı ilişki tarzlarını yeniden kendi denetimlerine alırlar."[631]

* * *

Toplumsal işbölümünün, insanları köleleştiren yabancılaşmanın ortadan kalkmasıyla faaliyet gönüllü hale gelir; özgür faaliyet (çalışmanın öz faaliyete dönüşmesi) ortaya çıkar. Bireyler aralarında sınırlılıklarını aşmış olarak özgürce ilişki kurar.

Bireylerin daha önceden zorla bağlandıkları iş alanları (onları zorunlu olarak bir mesleğe çivileyen koşullar) değişikliğe uğrar. Bireyler başka bir çalışmaya da zaman veren olanaklara kavuşur. Böylece çok yönlü insan ortaya çıkar. (Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda betimlediği "zengin" insan yeşerir.)

İnsanlar kendi öz yeteneklerini gerçekleştirerek hoşlandığı işi yapma, özgürce kendini yaratma eylemine kolayca geçer. Komünizm, ortaklık içindeki her bireyi hem kendine, hem diğer bireye karşı özgür yapar.

"Gerçek ortaklaşalıkta, bireyler ortaklarıyla birlikte, aynı zaman içinde, bu ortaklık sayesinde ve bu ortaklıkta kendi özgürlüklerini elde ederler."[632]

Özgür bireyler için toplum üretimi düzenler; bireylere bugün bir işi, yarın başka bir işi yapma ortamı yaratır. Çok yönlü–zengin insan tek bir işin bağımlılığından, meslek ahmaklığından kurtulmuş insandır. Artık sözgelimi hem avcıdır, hem eleştirmendir, hem çobandır.

"Herkesin bir başka işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler; bu da benim için, bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan, sabahleyin avlanmak, öğleden

[630] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 58.
[631] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 61- 57.
[632] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 93.

sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağı yaratır."[633]

Marx ve Engels'in burada anlattığı gelişmiş komünist toplumdur. Daha henüz Marx'ın komünizmi aşamalara bölmediğini yeniden hatırlatalım. Marx ileri tarihte komünizmin ikinci aşamasını, gelişmiş komünist toplumu, "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" verebilen toplum olarak tanımlayacaktır. Şimdilik Marx–Engels bu toplumun genel görünüşünü sunmaya çalışır.

Marx'ın, Engels'in bu anlatım biçiminden "bir aylaklar toplumu" betimlemesi çıkmaz. Toplumun üretimi örgütlemesi buna yanıttır; demek ki, özgür bireyler bu örgütlenme içinde yer alacaktır. Sosyal işbölümünün yitimine uğramış, yöneten–yönetilenin olmadığı, özgür insanların oluşturduğu bir toplumdur bu!

Bireylerin birçok yeteneklerini aynı anda kullanabilecekleri, birçok "mesleğe" (aslında mesleksizliğe) aynı zamanda sahip olabilecekleri toplumdur bu. Zorunlu meslek bağımlılığının yok olduğu, kendilerini gerçekleştirebilecekleri toplumdur bu! Bütün bunları gerçekleştirebilmek için yeterli "serbest zamana" sahip olan özgür bireylerin oluşturduğu toplumdur bu!

11.20- Sonuç

Alman ideolojisi, Marksizmin doğuşu açısından çok önemli bir yapıttır. Marx ve Engels'in bu kitabı yazarken öz amaçları, kendilerinin geçmiş felsefi görüşleriyle hesaplaşmak istemeleriydi. Marx 1859'da yayınlanan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde bunu belirtir:

"Alman felsefesinin bakış açısı karşısında olan kendi bakış açımızı oluşturmaya karar verdik; bu, gerçekte, bizim geçmişteki felsefi bilincimizle hesaplaşmamızdı. (...)

Biz, görüşlerimizi açığa kavuşturmak olan başlıca amacımıza vardığımız için, el yazısını, farelerin kemirici eleştirisine seve seve terk ettik."[634]

Yayınlanmayan ve bir taslak halinde olan iki ciltlik *Alman İdeolojisi* gözden geçirilmiş, içsel bağlantıları kurulmuş bir eser değildir. Doğal olarak elyazmalarında konular iç içe geçer; hatta kopukluklar ortaya çıkar. Buna rağmen *Alman İdeolojisi*'ni vazgeçilmez yapan en büyük neden, tarihsel materyalizmin temellerini atmış olmasıdır. Nedir bu temel?

Marx–Engels, toplumsal örgütlenmelerinin kaynağının, insanların maddi üretimleri olduğunu göstermişlerdir. Toplumun ekonomik yapısı üzerinde felsefi, dinsel, hukuksal, siyasi vb. yapılar yükselir.

Kabul etmek gerekir ki, Marksist terminolojinin bu konuyu açıklayan bütün kavramlarını *Alman İdeolojisi*'nde bulamayız. Marksizmin ilk ışıklarıyla karşı karşıya olduğumuz unutulmamalıdır. Bu nedenle tarihsel materyalizmin açıklanışında "üretim ilişkileri", "üretici

[633] K.Marx – F.Engels, a.g.e., s. 56.
[634] K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1979, s. 27.

güçler", "üretim tarzı", "altyapı", "üstyapı" gibi kavramlar veya bunlar yerine kullanılan kavramlar belirli bulanıklıklar taşır; fakat sorun kavramsal düzeydedir, içerik olarak tarihsel materyalizmin anlayışı ortaya konabilmiştir.

Marksizm gelişme döneminde *Alman İdeolojisi*'ndeki içeriğe bağlı kalarak görüşlerini daha net formüle edecektir: Maddi hayatın üretiminde insanlar zorunlu, iradelerinden bağımsız olarak üretim ilişkileri kurarlar. İşte, bu üretim ilişkilerini içeren altyapı üzerinde, düşünsel üretim, hukuk, ahlak, din, devlet vb. gibi olguları anlatan üstyapı yükselir. Üretim ilişkileri, üretici güçlerin belirli gelişmişlik durumuna karşılık gelir. Üretim ilişkileri, toplumun ekonomik yapısını oluşturur ve kendi üzerinde yükselen üstyapıyı belirler. Toplumsal bilinç şekilleri (sözgelimi hukuk), altyapı tarafından belirlenir. Tarihsel gelişmenin bir noktasında üretici güçlerle, üretim ilişkileri birbirine ters düşerler; bir mülkiyet ilişkisi olan üretim ilişkileri, üretici güçlerin rahatça gelişimi önünde barikat oluşturur. Böylece toplumsal devrim çağının çanları çalmaya başlar.

* * *

Alman İdeolojisi'nin tarihsel materyalizm konusundaki en büyük eksikliği, ekonomik altyapının üstyapıyı belirlediğine, şekillendirdiğine yaptıkları vurgu yanında, bu üstyapı kurumlarının altyapıyı, üretim ilişkilerini etkilediğini açık ifade etmemiş olmasıdır. Şüphesiz ki Marx ve Engels'in haklı nedenleri vardır; ama bu önemli eksiklik *Alman İdeolojisi*'nden sonra da yıllarca Marksizmin içinde varlığını sürdürecek, onun dar biçimde yorumlanmasına yol açacaktır.

Engels bu büyük eksikliği günü gelince kabul edecektir; hem *Alman İdeolojisi*'nde, hem de Marksizmin diğer eserlerinde noksan olan görüşü tamamlayacaktır. 1890 yılında Engels şöyle diyecektir:

"Gençlerin bazen ekonomik yanı ona uygun olandan daha çok vurgulamaları olgusundan, Marx'la benim de kısmen sorumlu tutulmamız gerekir. Hasımlarımız karşısında onların yadsıdıkları ana ilkeyi vurgulamamız gerekiyordu; ne var ki, etkileşime katılan öbür etkenleri onlara uygun ölçüde vurgulayacak ne zaman, ne yer, ne de fırsat bulabildik."

"Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte en sonunda belirleyici etken, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. (...) Bundan ötürü, herhangi bir kimse bunu ekonomik etken biricik belirleyen etkendir diyerek bozarsa, bu önermeyi anlamsız, soyut, saçma bir söze dönüştürüyor demektir."[635]

* * *

Alman İdeolojisi'nde toplumda işbölümünün tarihi incelenirken aileden başlar ve oradan birleşik aile olan kabileye, klana atlar. Engels Marx'ın *Kapital*'inin birinci cildinin üçüncü Almanca baskısına bir not ekleyerek bu yaklaşımdan vazgeçmiş olduklarını bildirir: Tarihsel gelişimde, aile gelişerek kabile halini almamıştır; tersine kabile bağının dağılmasıyla birlikte ailenin farklı biçimleri ortaya çıkmıştır. Engels'in sözleriyle;

"*İnsanlığın ilkel durumları üzerinde daha sonra derinlemesine yaptığı incelemeler, yazarı, başlangıçta ailenin gelişerek kabile halini almadığı; tersine, kabilenin, kan ve akrabalığa*

[635] F. Engels, *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar*, çev. Öner Ünalan, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1993, s. 18- 15.

dayanan insan topluluğunun ilk ve kendinden gelişmiş şekli olduğu ve kabile bağının gevşemeye başlaması ile birlikte, daha sonraları, ailenin pek çok ve çeşitli şekillerinin geliştiği sonucuna götürmüştür."[636]

* * *

Alman İdeolojisi değişik bölümlerinde ısrarla komünist toplumda işbölümünün ortadan kaldırılacağını vurgular. Bunun anlamı, en başta kent–kır ayrılığının, kafa emeği–kol emeği ayrımın ortadan kaldırılmasıdır. Sadece *Alman İdeolojisi*'nde değil, Marksizmin başka yapıtlarında da bu görüşü bulmak olanaklıdır.

Söz konusu olan eski işbölümünün ortadan kaldırılmasıdır. Tüm meta üretiminin temeli olan işbölümü ortadan kalkacaktır. Eski işbölümünün yerine, toplumun üretimi örgütlediği planlı bir işbirliği konacaktır. Peki, buradaki örgütlenme nasıl olacaktır?

Marx–Engels, ne *Alman İdeolojisi*'nde ne de başka yapıtlarında, geleceğin somut örgütlenme biçimleriyle ayrıntılı biçimde uğraşırlar. Fantezi dünyasına kapılıp hayali dünyalar kurmazlar. Toplumsal örgütlenmenin kapitalizmden çıkarabildikleri kadarıyla anti–tezleriyle yetinirler.

Yine Marx aynı kitabında (*Kapital*'de), işçi sınıfın iktidara geldikten sonra, işçi sınıfı okullarındaki teknik eğitimle eski işbölümünün ortadan kalkmasına varacak girişimden söz eder. Eski işbölümünün ortadan kalkması, kapitalizmin ortadan kalkması, komünizmin doğmasıdır. Marx detaylı açıklamalara girmeden, bu eski işbölümün ortadan kalkmasının yeni toplumun kurulmasını sağlayacak tek yol olduğunu söyler.

"İşçi sınıfı iktidara geldiği zaman (...) hem pratik, hem teknik eğitimin, işçi sınıfı okullarında layık oldukları yeri alacaklarına hiç kuşku yoktur. Eski tip işbölümünün ortadan kalkmasıyla sonuçlanacak böyle bir devrimci oluşumun, kapitalist üretim biçimi (...) ile taban tabana zıt olduğuna da hiç kuşku yoktur."[637]

Engels'de *Anti–Dühring*'de eski işbölümünün kaldırılmasından ve yerine her bireyin yeteneklerini tümüyle geliştirebileceği, çalışmanın yük olmaktan çıkacağı ve zevk haline geleceği bir üretim örgütünü koyar. Eski işbölümü, insanın tek bir etkinliğine odaklanır, diğer fizik ve entelektüel yeteneklerini buna kurban eder.

"Eski işbölümü ortadan kaldırılmalıdır. Onun yerine (...) her bireye fizik ve entelektüel yeteneklerinin tümünü her yönde yetkinleştirme ve kullanma olanağı sunarak, (...) çalışmanın yük olmaktan çıkıp bir zevk olduğu bir üretim örgütünün geçmesi gerekir."[638]

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, *Alman İdeolojisi* yer yer "çalışmanın kaldırılmasından" söz eder. Komünist devrimle ortadan kaldırılacak "çalışma", eski işbölümüdür. Böylece çalışma öz faaliyet haline dönüşecek, bireyler çok yönlü yeteneklerini geliştirebilen eksiksiz bireylere dönüşecektir.

Demek ki gerek *Alman İdeolojisi*'nde, gerek diğer Marksizm kaynaklarında kaldırılması istenen işbölümü eski işbölümüdür ve bundan sonra toplumun yeniden örgütlenmesidir.

---

[636] F.Engels, *Kapital* Birinci Cilt İçinde, çev. Alaattin Bilgi, Sol yayınları, 1986, s. 366.
[637] K. Marx, a.g.e., s. 499.
[638] F. Engels, *Anti–Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1977, s. 463.

Marx ve Engels'in yok etmek istediği her türlü teknik örgütlenme (planlama) değil, bireylerin tek bir mesleğe bağlanarak körleşmiş durumlarını yok etmektir. Kölece eski işbölümüne bağlı insanları bu durumdan kurtararak, kendilerini özgürce gerçekleştirebilecekleri bir örgütlenme içine sokmaktır.

Marx ve Engels "meslek" kavramının bugünkü içeriğinin, bir insanı bir işe kölece bağlamak anlamına geldiğini, bu mesleğin o insanı "şeyleştirdiğini" haklı olarak düşünürler.

Komünist toplumun gelişmiş dönemlerinde "meslek" kavramı bu içeriğinden kurtulur; çok yönlü insanın pratiğine uygun olarak "çok meslekli" yani "hiçbir kalıcı mesleği" olmayan insanı ortaya çıkarır. Bu aynı zamanda komünizmin pratiğine uygun olarak "meslek" kavramının ortadan kaldırılışıdır. Bireyi belirli bir sanata, mesleğe göre ayrıştırma anlamını yitirir. Sözgelimi bir sanatçının belirli bir sanata tabi kılınması yoktur. Komünist toplumun ilerlemiş evrelerinde mesleği ressam, heykeltıraş olan insanlar yoktur; ancak başka faaliyetler yanında resimle, heykelle uğraşan insanlar vardır. Bu insanlar, bir mesleğin darlığını ve onun işbölümüne bağıntısını aşmış "mesleksiz" yani birçok "meslek" alanında bilgisi olan ve bunu uygulayan insanlardır.

Kavramlar, uzun süre yaşanmış "hayat pratiğinin" teorik–sözsel sonuçlarıdır. Komünizmin pratiği "meslek" kavramına karşılılık yeni bir kavram yaratacaktır; bunun ne olacağını o günkü pratikten beklemek gerekir.

"Meslek" kavramının ortadan kalkışı, herkesin yetenekli bir ressam, heykeltıraş olacağını göstermez; eğer birey böyle bir yeteneğe sahipse bu potansiyeli ortaya çıkarma, uygulama, geliştirme olanağına erişeceğini gösterir.

Şüphesiz ki, bu olanağı topluma, bireylere verebilmek, en başta ekonomik koşulların uygun olmasını, herkesin yeteneğine bağlı olmaksızın ihtiyacı kadar toplumdan gereksinmelerini karşılamasını gerektirir. İhtiyacını özgürce karşılayan, yeterli boş zamana sahip olan insan olmadan bir mesleğin kölece bağımlılığını yenmiş, kafa – kol emeği çelişkisini aşmış insan ortaya çıkmaz. Toplumsal üretimde bolluk fışkırmadan, bolluk ortamının insanı olacak "mesleksiz, çok yönlü insan" kendini oluşturamaz.

Engels çok yönlü zengin insanın ortaya çıkmasının olanaksız olmadığını göstermek amacıyla, burjuva toplumdaki kimi özel insanların, burjuva sınırlılıklarına rağmen, tek bir mesleğin tutsağı olmaktan çıkabildiğine dikkat çeker. Leonardo da Vinci sadece ressam değil; matematikçi, mekanikçi ve mühendistir. Machiavelli yalnızca devlet adamı değil; aynı zamanda tarihçi, şair, yazardır.

"O zamanın kahramanları henüz, onlardan sonrakilerde tek yanlılığa yol açan sınırlayıcı etkilerini sık sık gördüğümüz işbölümünün tutsağı olmamışlardı."[639]

Komünizmin gelişmiş evrelerinde, sınıflı toplumlarda tek tek özel insanlara ait olan bu durum, burjuva sınırlılıkları da ortadan kaldırarak, istisna olan şeyi genelleştirecek ve tüm toplum bireylerine sunacaktır.

* * *

[639] F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1970, s. 33.

Alman İdeolojisi, genç Hegelcilerin sadece teorik savaşımla (eleştiriyle) kendilerini sınırlamalarına karşı, pratik savaşımı öne çıkararak çubuğu ters yöne doğru büker. İnsanların bilincindeki yanlış fikirleri silmekle, ortamın değişmeyeceğini vurgularlar. Dikkatli olmayan bir okuyucu, Marx ve Engels'in insanların kafalarındaki yanlış düşünceleri (ideolojik yanılsamaları) atmanın önemli olmadığını sanabilir. Oysa Marx'ın çok önce söylediği, "*düşünceler (teori) yığınlar tarafından kavrandığı zaman maddi güç haline gelir,*" görüşü hatırlanmalıdır. Buradan çıkan sonuç devrimci fikirlerin yığınlar tarafından kavranmasının önemli olduğudur. Ama Marx–Engels, genç Hegelcilerden farklı olarak bu maddi gücün ortamın değiştirilmesi amacıyla kullanılmasını isterler. Yanlış bilinç olarak ifade ettikleri "ideolojiye" karşı savaşımı, devrimci sınıfın eylemiyle birleştirirler.

* * *

Ne var ki, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ni yazdıkları sırada, "ideolojinin" proletaryayı etkileyen büyük gücünü yeteri kadar gördüklerini söyleyemeyiz. Örneğin önemli bir ideoloji olarak kabul ettikleri dinin, proletaryanın bilincinde yer almadığını düşünürler.

"*İnsan yığınlarında, yani proletaryada bu teorik anlayışlar mevcut değildir, o halde, bunlar için bu anlayışların yok edilmelerine gerek yoktur ve eğer bu yığının din gibi bazı teorik anlayışları olmuşsa, bunlar da koşullar dolayısıyla çoktan yok olup gitmiştir."*[640]

Engels'in, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda proletarya için dinin önemli olmadığını anlatan görüşüyle yukarıdaki tutum örtüşür.

Günümüzde bile proletarya dinsel ideolojinin etkisinden kurtulmuş değildir. Din, yanlış bilinç halindeki ideoloji olarak proletaryanın bilincini bulandırmaya devam eder.

Marx–Engels bir ideoloji olan dinin burjuva toplum (yabancılaşma) ortadan kalkmadıkça varlığını sürdüreceğini ve proletaryayı da etkisi altına alacağını ileride anlayacaklardır. Bu nedenle Marx, *Kapital*'de meta fetişizmiyle bağlantı kurarak, dinin (mistik tülün) ancak maddi üretimin komünizm yönünde değişmesiyle ortadan kalkacağını yazacaktır.

"Din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir. (...)

Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin, serbestçe bir araya gelen insanlar tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli biçimde düzenlenmesi sağlanmadıkça, soyup atılamaz."[641]

Engels de aynı fikri yabancılaşmayla ilgi kurarak burjuva toplumda dinin varlığını sürdüreceğini belirterek yineler.

"Bugünkü burjuva toplumda, (...) dinsel yansımanın gerçek temeli ve onunla birlikte dinsel yansının kendisi de varlığını sürdürür."[642]

Marx ve Engels'e haksızlık yapmamak için belirtmek gerekir ki, *Alman İdeolojisi* zihinsel üretim araçlarına sahip olmayanların düşüncelerinin, egemen sınıfa (ideolojiye) bağlı olduğunu

[640] K. Marx – F. Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 66- 67.
[641] K. Marx, *Kapital* Birinci cilt, s. 95.
[642] F. Engels, *Anti – Dühring*, s. 493- 494

söyler. Din, egemen ideolojinin kullanım araçları arasında olan, geçmişten yenilenerek gelen bir ideolojidir. Burjuva egemen ideoloji eninde sonunda bu ideolojiden yararlanır.

* * *

Alman İdeolojisi'nde büyük sanayinin ahlak – din gibi ideolojik anlayışları ya yok ettiği ya da yalanlar haline getirdiği belirtilir. Anlaşılması zor olan bir biçimde yazılmış bu görüş öyledir:

"Büyük sanayi, (...) ideolojiyi, dini, ahlakı, vb. mümkün olduğu kadar yok etti ve bunu başaramadığı zamanda onları apaçık yalanlar haline getirdi."[643]

Burada da biraz önce işaret ettiğimiz sorun baş gösterir. Günümüz toplumunda bile din ve ahlak kendini burjuva sınıf egemenliği damgasını taşıyarak korur. Marx ve Engels bütün ideolojileri "yanlış bilinç" olarak gördüklerine göre, "yalan" olsa olsa bu yanlış bilincin yansıma, kullanılma biçimidir.

Gerçi Marx ve Engels'in bu sözleriyle feodal ahlak ve din anlayışının yok oluşuna vurgu yaptığı düşünülebilir. Her egemen sınıf kendi dünya görüşüne uygun olarak (üzerinde yükseldiği üretim tarzına, ekonomiye bağlı olarak) üstyapıdaki ideolojik görüşleri değiştirir, geliştirir. Ancak böyle olsa bile günümüzdeki burjuva toplumlarında ideolojik form olarak din – ahlak, vb. şeylerin varlığını koruduğunu görmek mümkündür.

* * *

Alman İdeolojisi, Marksizmin olgunlaşmaya doğru giden yolunda belirttiğimiz eksiklerine karşın değerli fikirler içerir. En başta şunlar sayılabilir:

- Materyalist tarih anlayışını döşemesi.
- Devlet teorisinin maddeci ve sınıfsal açıdan yorumu.
- Dünya tarihinin ve dünya pazarının önemini ortaya koyması.
- Egemen ideolojinin toplumda oynadığı olumsuz rolü göstermesi.
- Proletaryayı ulusal kimliğinden soyarak evrensel bir sınıf olarak ortaya koyabilmesi.
- İnsanlığın tarihsel sürecinde işbölümünün işlevini başköşeye oturtabilmesi.
- Yabancılaşma – özel mülkiyet arasındaki ilişkiyi doğru bir zemine koyabilmesi.
- Komünist devrimin maddi temelini açıklayabilmesi ve onu dünya pazarıyla ilişkilendirerek ulusal sınırı aşan (yerel olmayan) karakterini vurgulaması.
- Komünist toplumun görünüşünün ipuçlarını vermesi.
- Feuerbach'ın felsefesiyle daha önce başlamış kopuşmayı iyice perçinlemesi.

[643] K. Marx – F. Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 86- 87.

Marksizm için *Alman İdeolojisi*'nin vazgeçilmez önemi Alman ideolojisinden bütünüyle kopuştur.

GİRİŞ - IX

Alman ideolojisi, Marx ve Engels'i Alman idealist felsefesinden teorik olarak kurtarmıştır. Ayrıca gördüğümüz gibi onları proletaryanın kurtuluşunun evrensel düzlemde olacağına ikna etmiştir. Eğer komünizm ulusların ortak kurtuluşuysa, pratik olarak buna giden yolda örgütlenmek gerekir. Ulusal sınırlamaları aşacak, uluslararası proletaryanın dayanışmasını ve birliğini sağlayacak bir örgüt gerekir.

Teoriye uygun bir pratik yaratmak isteyen Marx–Engels, sadece Almanlardan oluşan bir örgüt yerine uluslararası bir örgütün temelini atmaya girişirler. Bu amaçla 1846 yılının ortalarında, Brüksel'de, Komünist Mektuplaşma (Haberleşme) Komitesi'ni kurarlar. Bu komite değişik ülkelerdeki komünistleri ilişki içine sokacak ve o ülkelerde komünist grupların kurulmasını teşvik edecektir.

Marx'ın *Kutsal Aile*'de genç Hegelcilere karşı Proudhon'u savunduğunu (az eleştiri, çok övgü) yaptığını biliyoruz. Proudhon'u komünist saflara kazanmayı düşünen Marx, Komünist Mektuplaşma Komitesi'nin kuruluş döneminde ona dostça bir mektup yazar. 5 Mayıs 1846 tarihli mektupta hem Proudhon'a işbirliği çağrısı, hem de bu komitelerin amacının açıklaması vardır. Marx şöyle yazar:

"Azizim Proudhon, (...)

İki arkadaşımla, F. Engels ve P. Gigot (her ikisi de Brüksel'de) ile birlikte, Alman komünistleri ve sosyalistleriyle sürekli haberleşme olanağı sağladım. (...) Haberleşmenin esas amacı, Alman sosyalistleri, Fransız ve İngiliz sosyalistlerle ilişkiye sokmak. (...)

Sosyalist hareketin, kendini ulusal sınırlardan kurtarabilmek için, yazınsal açılımında böyle bir adım atması zorunlu görünüyor (...)

Fransa'ya gelince, orada haberleşmeyi sizden daha iyi sağlayacak birini bulamayacağımız konusunda hepimiz aynı görüşteyiz."[644]

Proudhon bu işe aktif olarak katılmayı kabul etmez. Kendini beğenmiş bir üslupla Marx'ı yanıtlar ve aralarındaki görüş ayrılıklarını dile getirir. Proudhon mektubunda der ki:

"Size, (...) söyleyeceğim iki çift sözüm var. (...) Belki hâlâ, günümüzde hiçbir reformun, cesur bir saldırı olmaksızın, eskiden bir devrim denilen ve düpedüz bir sarsıntıdan başka bir şey olmayan şey olmaksızın, olanaklı olmadığı kanısındasınız. (...)

Bu kanıdan, son irdelemelerimin beni tamamen döndürmüş bulunduklarını size itiraf ederim. (...) Şu anda yarıyarıya basılmış bulunan yeni yapıtım, size bu konuda daha çoğunu söyleyecek."[645]

Proudhon'un toplumsal devrimi reddeden tutumu, burjuva toplumu reformlarla düzeltme isteği, iki düşünür arasında köklü bir kopuşu gösterir.

Brüksel Haberleşme Komitesi, Proudhon'dan umudu keserek Engels'i örgütlenme yapmak üzere Ağustos 1846'da Fransa'ya gönderir.

Fransa'ya taşınmış olan Engels, Proudhon'un etkilediği çevreye ve "hakiki (gerçek) sosyalistlere" karşı savaşı başlatır. İşçileri burjuva toplumdan kurtarmak için savunulan "Ortak Pay Senedi Şirketi" projesinin saçmalığını göstermeye çalışır. Proudhon'un da desteklediği bu projeye göre, proleterler tasarruf yaparak pay senetleri alacaklar ve değişik işkollarında kendi şirketlerini kuracaklardır.

Engels Ekim 1846'da Paris'ten, Brüksel Haberleşme Komitesi'ne bilgi veren mektubunu gönderir:

"Proudhon'vari birlik tasarımı üç akşam boyu tartışıldı. İlkin neredeyse grubun tümü bana karşıydı. (...)

Önemli olan, zor yoluyla devrimin zorunluluğunu kanıtlamak ve genel olarak Proudhon'un her derde deva reçetesiyle yeniden canlanan Grün türü Gerçek Sosyalizm'in proletarya karşıtı (...) bir kuram olduğunu ortaya koyarak çürütmekti. (...)

İşte bu çerçevede komünistlerin amaçlarını şöyle tanımladım: 1) burjuvazinin çıkarlarına karşı proletaryanın çıkarlarını güvence altına almak; 2) bunu özel mülkiyeti kaldırarak ve onun yerine malların ortaklaşalığını koyarak yapmak; 3) bu amaçları gerçekleştirmenin zora dayalı demokratik bir devrimden başka bir yolu olmadığını bilmek."[646]

---

[644] K. Marx'tan Paris'teki P. J. Proudhon'a 5 Mayıs 1846 tarihli mektup, K. Marx – F. Engels, *Seçme Yazışmalar*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol yayınları, 1995, s. 22- 23.

[645] Proudhon'dan Marx'a mektup, aktaran Emile Botigelli, *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1976, s. 261- 262.

[646] Engels'ten Brüksel'deki Komünist Haberleşme Komitesine, 23 Ekim 1846, K. Marx – F. Engels, *Seçme Yazışmalar I*, s. 25- 26- 27.

Geçerken belirtmek gerekir ki, *Alman İdeolojisi*'nde de olan "mal ortaklığı" kavramını Engels burada kullanır. İleride bu kavram yerine, "üretim araçlarının ortak mülkiyeti" kavramının geçeceğini yeniden hatırlatalım.

* * *

Proudhon'un Marx'a gönderdiği mektupta bahsettiği kitap, *İktisadi Çelişmeler Sistemi, ya da Sefaletin Felsefesi*, Ekim 1846'da yayımlanır.

Pariste yaşayan Pavel Annenkov, 1 Kasım 1846'da Marx'a mektup yazarak Proudhon'un kitabı hakkında ne düşündüğünü sorar. Marx henüz kitabı okumamıştır. Proudhon'un kitabı Aralık ayında Marx'ın eline geçer ve iki gün içinde okuyarak P.V. Annenkov'a yanıt verir. 28 Aralık 1846'da yazılmış bu mektup sıradan bir mektup değildir; bir ufak broşür gibidir. Marx'ın Proudhon'u hangi temel noktalarda eleştirdiğini görebilmek için ayrıntılı incelemeyi zorunlu kılar. Bu mektuba "Proudhon Üzerine Tezler" ismi bile verilebilir.

Marx bu mektubu yazarken Proudhon'a karşı bir kitap yazmayı belki düşünmemiştir; çünkü mektup böyle bir amaçtan bahsetmez. Fakat Ocak 1847'de Marx, Proudhon'un eleştirisi olan ve bu arada kendi görüşlerini de açıklayan *Felsefenin Sefaleti*'ni Fransızca yazmaya girişir. Büyük bir ihtimalle Nisan 1847'de kitabı bitirir. *Felsefenin Sefaleti*, Haziran ayında Marx'ın yazmış olduğu önsözle birlikte Temmuz 1847'de yayımlanır.

Şimdi önce Marx'ın P.V.Annenkov'a yazdığı mektubu, sonra da *Felsefenin Sefaleti*'ni inceleyebiliriz.

12

PAVEL VASİLYEVİÇ ANNENKOV'A MEKTUP (Marx, 1846)

Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* kitabını çok kötü bulduğunu vurgulayarak mektuba giriş yapar Marx. Bugünkü toplumsal sistemi anlayamadığı için Proudhon'un saçma bir felsefi kuramı savunduğunu belirtir, eleştiri noktalarını titizce sıralar.

12.1- Proudhon'a On Bir Eleştiri

1) Proudhon idealist Hegelci felsefeden etkilendiğinden dolayı, insanlığın kişisel olmayan usundan (evrensel akıldan, Tanrı'dan) bahseder. İnsanlığın toplumsal gelişmelerinin, bireysel gelişmelerinden ayrı, bağımsız olduğunu düşünür. Evrensel us, Tanrı gibi boş sözlere sığınan Proudhon, ekonomik gelişmeyi anlamaz.

"Bay Proudhon (...) evrensel ustan, Tanrı'dan niçin söz ediyor? (...) Neden cılız bir Hegelciliğe sapıyor? (...)

Evrensel us varsayımı da tam uydurma. (...)

Evrensel us, Tanrı vb. çok tumturaklı sözcükleri kullanarak böyle bir itirafta bulunurken, ekonomik gelişmeyi anlama yeteneğinden de yoksun olduğunu (...) kabul etmiş olmuyor mu?"[647]

Burada Marx'ın Proudhon'u eleştirirken Hegel'in dünyayı yaratan evrensel Tin (us), Tanrı fikrini de eleştirdiğine dikkat etmemiz gerekir.

2) Proudhon toplumdan yola çıkarak devlete ulaşmaz; tersine devletten yola çıkarak "sivil topluma" ulaşır. Tıpkı Hegel gibi.

Oysa insanlar kendi üretici güçlerini seçmekte özgür değildir; daha önceki kuşaktan onu teslim alırlar. Bu üretici güçler yeni kuşağın yapacağı üretimde hammadde işlevi görür. İnsanlık tarihinde ekonomik ilişkiler tüm ilişkilerin temelidir.

İnsanların üretici güçlerinin her belirli gelişme düzeyi, belirli bir ticaret ve tüketime denk düşer; belirli bir topluma uygun düşer.

Bir toplum, onun resmî ifadesi olan devlete denk düşer. Proudhon bütün süreci tersine çevirir.

"Bay Proudhon (...) devletten sivil topluma ulaşarak, yani toplumun resmî ifadesinden resmî topluma ulaşarak çok büyük bir şey yaptığını sanıyor. (...)

İnsanlığın toplumsal tarihi, bunun bilincinde olsalar da olmasalar da her zaman, insanların bireysel gelişmesinin tarihidir. Maddi ilişkiler, aralarındaki tüm ilişkilerin temelidir."[648]

3) Proudhon, insanlık tarihinin gerçek hareketini izlemez. Onun sunduğu tarih, zamanın ve mekânın üstündedir. Dünyevi bir tarih değil, dinsel (kutsal) bir tarihtir. O da bize Hegel gibi bir fikirler tarihi dayatır. Proudhon'a göre insan sadece bir araçtır; evrensel us onu kukla gibi kullanır.

"Onun tarihi, sisli düşler âleminde yol alır; zamanın ve mekânın üstündedir. Kısacası tarih değil, basmakalıp Hegelci süprüntüdür; dünyevi bir tarih–insanlık tarihi–değil, kutsal bir tarihtir–fikirler tarihi.

Onun görüşüne göre insan yalnızca bir araçtır; fikir ya da önsüz–sonsuz us kendisini ortaya koymak için bu araçtan yararlanır."[649]

Marx burada bir taşla iki kuş vurur: Proudhon'un tarihe bakışının, Hegel'in evrensel usa (Tanrı'ya) dayanarak oluşturduğu tarihle aynı mantığa sahip olduğunu göstermek ister.

4) Proudhon, ekonomik biçimleri (toplumları) geçici ve tarihsel olarak ele almaz; burjuva toplumunu kalıcı bir biçim olarak ölümsüzleştirir. Oysa insanlar tarihsel gelişme içinde üretim tarzlarını ve ekonomik ilişkilerini değiştirirler.

---

[647] Marx'tan P. V. Annenkov'a 28 Aralık 1846 tarihli mektup, K. Marx – F. Engels, *Seçme Yazışmalar I*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1995, s. 30.

[648] K. Marx, a.g.e., s. 31.
[649] K. Marx, a.g.e., s. 32.

"Demek ki, insanların, içerisinde ürettikleri, tükettikleri ve değiştikleri ekonomik biçimler geçici ve tarihseldir. Yeni üretici güçlerin edinmesiyle insanlar üretim tarzını ve üretim tarzıyla birlikte de belli bir üretim tarzı için uygun düşen ekonomik ilişkileri değiştirirler. Bay Proudhon'un anlamadığı (...) işte tamı tamına budur."[650]

5) Proudhon, işbölümünün içeriğini anlamaz. İşbölümünden bahsettiği yerde dünya pazarının üzerinden atlar, onu görmez. Ulusların iç örgütlenmeleri, dünya pazarındaki uluslararası örgütlenmeler birer işbölümüdür. Kent–kır ayrışması bir işbölümüdür. Her tarihsel dönem yeni işbölümü doğurur. Proudhon bunu görmez.

"Bay Proudhon gerçeklerden o kadar uzaktır ki, dünyevi iktisatçıların ilgilendiği şeylere bile aldırmıyor. İşbölümünden söz ederken dünya pazarını anmayı gerekli görmüyor. (...)

Bay Proudhon işbölümü sorununu öylesine anlamamıştır ki, Almanya'da dokuzuncu ve on ikinci yüzyıllar arasında gerçekleşen kent–kır ayrışımını ağzına bile almamaktadır. (...)

Her tür işbölümü kendine özgü üretim aracına sahiptir."[651]

6) Proudhon, işbölümünün, makinelerin vb. eşitlik için icat edildiğini savunur. Ona göre bunlar eşitlik için icat edilmiştir; ama daha sonra eşitliğe karşı olmuştur.

"Proudhon, (...) işbölümünün, kredinin, makinelerin vb. (...) eşitlik fikrine hizmet etmek için icat edildiğini sanmaktadır. Açıklamaları son derece böncedir."[652]

7) Proudhon'a göre tarihi yapanlar kategorilerdir, yani genel kavramlardır. Hegel'in diliyle söylersek düşüncelerdir; maddi insanlar değil! Oysa toplumsal ilişkilerin sonucunda fikirler (kategoriler) ortaya çıkar. Ekonomik kategoriler, toplumsal ilişkilerin soyut fikirsel ifadeleridir. Maddi yaşamlarını üreten insanlar, bu maddi yaşamdan çıkan fikirler, kategoriler üretirler. Sözgelimi para, meta, mekân, nicelik, nitelik, çelişki, vb. birer kategoridir. Bunlar yaşam deneyimi içinden çıkar. Kategoriler ve fikirlerden maddi yaşam çıkmaz. Düşünceden, maddi bir hayat çıkmaz; ekonomik kategorilerden, maddi ekonomi çıkmaz. Proudhon tersini düşünür; ekonomik kategorilerden, ekonomik bir hayat yaratır.

"Proudhon'a göre, soyutlamalar, kategoriler birincil nedenlerdir. Ona göre tarihi yapan insanlar değil, kategorilerdir."[653]

Yine altını çizmemiz gerekiyor ki, Proudhon bu idealist düşünceyi Hegel'den almıştır. Onlara göre kategoriler, evrensel usun bir varlık biçimidir. Birincil olan nesnel dünya değil, evrensel ustur veya onun varlık biçimi olan kategorilerdir.

8) Proudhon, ekonomik kategorilerin varolan toplumsal ilişkilerin soyut–fikirsel ifadeleri olduğunu göremediği gibi, bu kategorilerin toplumsal ilişkiler, üretim tarzı değiştikçe değişeceğini, ölümsüz olmadıklarını göremez. Ona göre ekonomik kategoriler hep aynı kalan sabit yasalardır. Oysa bunun tam tersi doğrudur.

---

[650] K. Marx, a.g.e., s. 32.
[651] K. Marx, a.g.e., s. 33- 34.
[652] K. Marx, a.g.e., s. 35.
[653] K. Marx, a.g.e., s. 38.

"Bay Proudhon, insanların üretici güçlerini geliştirdikçe, yani yaşadıkça, birbirleriyle belirli ilişkiler geliştirdiklerini ve bu ilişkilerin doğasının, üretici güçlerin değişmesi ve büyümesiyle birlikte değişmek zorunda olduğunu kavramamıştır. Ekonomik kategorilerin, bu gerçekten varolan ilişkilerin soyut ifadeleri olduğunu ve ancak bu ilişkiler varoldukça kalacaklarını görememiştir. (...)

Kategoriler, ifade ettikleri ilişkilerden daha kalıcı değillerdir. Tarihsel ve geçici ürünlerdir."[654]

9)Proudhon, mülkiyeti, son kategori olarak ve onu toplumsal üretim biçiminden koparark, bağımsız bir ilişki olarak ele alır. Oysa mülkiyet bir toplumsal ilişkidir; üretim biçimine bağlıdır. O da tarihsel ve geçicidir.

"Proudhon'un sisteminde son kategori mülkiyettir. Oysa gerçek dünyada, işbölümü ve bay Proudhon'un öteki kategorileri, bir bütün olarak bugün mülkiyet diye bilinen toplumsal ilişkilerdir."[655]

10)Proudhon, Rekabet ve Tekel'in hem iyi hem de kötü yanlarının olduğunu düşünür. Bunların ikisini birleştirerek kötü ve iyi yanları dengelemeyi savunur. Oysa birbirini üreten rekabet ve tekel, toplumsal anarşiye yol açar. Komünistlerin amacı, rekabet ve tekeli birlikte ortadan kaldırmaktır; onları Proudhon'un yaptığı gibi uzlaştırarak dengelemek değil!

"Tekel, rekabet üretiyor; rekabet, tekel üretiyor. (...) Bu nedenledir ki, günümüz ekonomik ilişkilerinin dayandığı temeli değiştirirseniz, üretimin bugünkü tarzını ortadan kaldırarak

yalnızca rekabeti, tekeli ve onların karşıtlığını ortadan kaldırmakla kalmazsınız; onların birliğini (...) de ortadan kaldırırsınız."[656]

11) Proudhon, toplumun ekonomik yapısını değiştirmek için ekonomik kategorileri değiştirmenin yeterli olacağını savunur. Toplumsal ilişkilerin bir yansıması olarak ortaya çıkan ve birer fikir olan kategorileri değiştirmeyi, maddi ortamı değiştirmenin yerine koyar. Toplumun değişimi için gerekli olan pratik eylem yerine, teorinin değiştirilmesini koyar. Ona göre kategoriler değişirse, toplum da değişir. Oysa maddi ortam (toplumsal ilişkiler) değişirse, ekonomik kategoriler de değişir. Dolayısıyla Proudhon kafasındaki düşünsel eylemle yetinir, toplumun gerçek değişimi olan toplumsal devrime karşı çıkar. Proudhon, politik hareketin ve eylemin düşmanıdır.

"Onun gözünde, kategoriler, harekete geçirici güçlerdir; kategorileri değiştirmek için, pratik yaşamı değiştirmek gerekmez. Tam tersine kategorileri değiştirmek gerekir ve bunun sonucu varolan toplum değişecektir. (...)

Bugünkü toplumsal sistemi anlamamış olan bir insanın, o toplumsal sistemi devirmeyi amaçlayan hareketi (...) anlaması beklenemez."[657]

[654] K. Marx, a.g.e., s. 36- 38.
[655] K. Marx, a.g.e., s. 35.
[656] K. Marx, a.g.e., s. 37.
[657] K. Marx, a.g.e., s. 40- 41.

Dikkat edilirse, Marx'ın Proudhon'a yönelttiği bu eleştiri, insanların kafalarındaki fikirleri atarak toplumun değişeceğini sanan genç Hegelcilere yönelttiği eleştirinin başka bir versiyonudur. İki eleştirinin özü aynıdır.

12.2- Sonuç

Marx, Proudhon'u küçük burjuvazinin bir düşünürü olarak ilan eder. Burjuva toplumda küçük burjuvazi bir yandan sosyalisttir, diğer yandan ekonomisttir; bir yandan burjuva, diğer yandan halk adamıdır. Tıpkı Proudhon gibi!

"Bay Proudhon, tepeden tırnağa, küçük burjuvazinin filozofu ve iktisatçısıdır."[658]

13

FELSEFENİN SEFALETİ (K. Marx, 1847)

Bu kitap taşıdığı polemikçi dile karşı Marx'a kendi görüşlerini açıklama fırsatı verir. Proudhon'a verdiği yanıtlardan daha önemli olan ekonomi politik sorunların Marx'ın gündemine girmesidir.

Marx şimdi karşımıza bir iktisatçı olarak çıkar; fakat henüz burjuva ekonomi politiğin köklü bilimsel eleştirisini yapmaktan çok uzaktadır.

13.1- Proudhon'un Ekonomi Politiği

Her metanın (malın) kullanım değeri ve değişim değeri olarak iki yönünün olduğunu söyler Marx. Bir malın yararlılığı onun kullanım değerini oluşturur. Bir ürünün yararlığı onun kullanılmasıyla (tüketimiyle) gerçekleşir. (Örneğin buğday bir iş için tüketilir, demir başka bir iş için.) Metanın kullanım değeri onun geçim aracı olduğunu gösterir.

[658] K. Marx, a.g.e., s. 41- 42.

Malın değişim değeri onun ekonomik değeridir; değişim sırasında ortaya çıkar. (Örneğin buğdayın pazarda bir değeri vardır; demirin başka bir değeri vardır.) Metalar değişim yoluyla başka birisine devredilirken değişim değerinin ne olduğu önem kazanır.

Değişimin kendi öz tarihi vardır; değişik evrelerden geçerek bugüne gelmiştir. Bu süreçte metanın değişim değerini belirleyen ne olmuştur? İşte Marx'ın, Proudhon'la tartışması bu noktada başlar.

Proudhon'a göre; kullanım değeri ile değişim değeri ters orantılıdır. Bir ürünün değişim değeri o ürünün talebe göre azlığına ya da bolluğuna bağlıdır. Değişim değeri ile kıtlığı, kullanım değeri ile bolluğu eşitler Proudhon. Böylece kıtlık ve bolluğun ters orantılı olmasından yararlanarak tezini doğruladığını düşünür.

Kullanım değeri ile değişim değerinin ters orantısını kim uzlaştıracaktır? Proudhon bunun "özgür irade" olduğunu söyler. Marx, Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'nden aktarır: *"Kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki karşıtlığa yol açan şey, insanoğlunun özgür iradesidir."* (Proudhon)

Demek ki özgür irade ortadan kaldırılmadan bu karşıtlık ortadan kaldırılamaz. Marx bu görüşe karşı çıkar: Üreticinin üretim araçları özgür iradeye dayanmaz. Modern toplumda üreticinin kendisinin arzuladığı miktarda üretim yapma özgürlüğü yoktur. Tüketici de üretici gibi özgür değildir. Her ikisi de toplumsal örgütlenmenin zorunluluğuna uygun davranır.

Proudhon, özgür üreticiyi, özgür alıcının karşısına yanlış biçimde koyarken, toplumsal örgütlenmenin belirleyici önemini görmez. Bütün üreticileri tek bir üretici, bütün tüketicileri de tek bir tüketici gibi ele alarak hayal ürünü iki kişi arasında savaş yaratır. Marx, Proudhon'u şöyle eleştirir:

"Tüketici de üreticiden daha özgür değildir. Yargısı, araçlarına ve gereksinmelerine dayanır. Bunların her ikisi de üreticinin toplumsal konumuyla belirlenir ki, bu da tüm toplumsal örgütlenmeye dayanır. (...)

Avukatlara olan gereksinme, mülkiyetin, yani üretimin belirli bir gelişiminin ifadesinden başka bir şey olmayan belli bir medeni yasayı öngörmez mi?"[659]

* * *

Proudhon ekonomi politikte yeni bir buluş olarak sentetik değer (oluşturulmuş değer) kavramını ortaya atar. Ona göre sentetik (bireşimli) değer = kullanım değeri ile değişim değerinin sentezidir. İşte bu sentetik değer, kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki karşıtlığı çözer. Bu anlamıyla sentetik değer "geleceğin devrimci teorisi" dir ve proletaryanın kurtuluşudur.

Marx, Ricardo'ya dayanarak gösterir ki, kullanım değeri (yararlılık değeri), değişim değerinin ölçüsü olamaz. Marx, Ricardo'nun *Principles (İlkeler)* kitabından bir alıntı yapar:

"Öyleyse yararlılık, değişebilir değer için kesinlikle gerekli olsa bile, değişebilir değerin ölçüsü değildir."[660]

[659] K.Marx*, Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 1979, s.44.
[660] Ricardo, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 48.

Bu şekilde Marx, Proudhon'un sentetik değerini oluşturan sentezi (yani kullanım değeri ile değişim değerinin birliğini) parçalamış olur. Aslında geriye kalan sentetik değer = değişim değeri olur.

Değişim değeri nasıl hesaplanacaktır? Malların üretilmeleri için gerekli–emek miktarıyla, yani emek zamanı ile yani üretim maliyetleriyle. Burada ince ayrıntı şudur: Proudhon için sentetik değerin emek–zamanı ile belirlenmesi, malın hem kullanım, hem de değişim değerinin birleşiminden ortaya çıkar. Oysa Ricardo için değişim değeri, kullanım değerinden bağımsızdır. Ayrıca Ricardo'nun değer teorisi burjuva toplumun üzerine oturur. Oysa Proudhon, Ricardo'nun teorisini "geleceğin devrimci teorisi, işçi sınıfının kurtuluşu olarak" sunmuş olur.

Marx, Proudhon'dan bunu gösteren bir alıntı yapar. Proudhon'a göre, işçi sınıfının kurtuluşunu sağlayacak geleceğin toplumunda:

"Metaların fiyatları (...) üretim maliyetlerine bağlı olacaktır."[661]

Ricardo, değişim değerini, bir metanın üretilmesi için gerekli emek miktarıyla (üretim maliyetiyle) belirlediğine göre, burada Proudhon'un yaptığı yeni bir buluş yoktur; sadece kullanım değerini işin içine katarak uydurma biçimde icat ettiği sentetik değer vardır. Bu sentetik değer aslında Ricardo'nun değişim değeridir. Ricardo çıkış noktası olarak burjuva toplumu göz önüne alır. Proudhon ise, uydurduğu sentetik değerin yardımıyla yeni bir toplumsal düzeni kurar.

"Değerin emek zamanı ile belirlenmesi, Ricardo için değişim değeri yasasıdır. M. Proudhon içinse bu, kullanım değeri ile değişim değerinin sentezidir.

Ricardo'nun değer teorisi, gerçek ekonomik yaşamın bilimsel yorumudur. M. Proudhon'un değerler teorisi ise, Ricardo'nun teorisinin ütopik yorumudur."[662]

Dikkat etmek gerekir ki, Marx, Ricardo'ya dayanarak Proudhon'u eleştiriyor. Bu noktada haklıdır; ama Ricardo'nun değer teorisinin bilimselliğinde, ileride eksiklikler bulacaktır. Sonuç bölümünde bu konuyu ele alacağız.

* * *

Marx, Proudhon'un emeğe bakışını ele alır. Önce insan emeği üzerine bir saptama yapar:

"Emek alınıp satıldığı kadarıyla, herhangi bir başka meta gibi bir metadır."[663]

Hemen belirtelim ki, Marx daha emek ile emek-gücü (iş-gücü) arasındaki ayrımı fark etmemiştir; bunun önemini daha sonra göreceğiz. Yukarıdaki alıntının doğru olabilmesi için "Emek" yerine "Emek-gücü" yazmak gerekir.

Şimdilik Marx'ın da savunduğu Ricardocu değer teorisine göre "emeğin" değeri, onu yeniden üretmek için gerekli emek miktarıdır; yani emek–zamanıdır. O halde işçinin aldığı ücret

[661] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 52.
[662] K. Marx, a.g.e., s. 53.
[663] K. Marx, a.g.e., s. 61.

("emeğin" değeri, daha doğrusu emek gücünün değeri), ücreti üretmek için gerekli emek miktarıdır veya emek–zamanıdır.

"Ücret, yani emeğin göreli değeri ya da fiyatı, böylece işçinin bakımı ve geçimi için gerekli olan bütün şeylerin üretimi için gerekli emek – zamanı ile belirlenmektedir."[664]

Demek ki, kendisi bir meta olan emek (aslında emek-gücü), onu tekrar üretmek için gerekli–emek zamanı ile ölçülür. Marx buradan işçinin ücreti ile ilgili bir sonuç çıkarır;

"Emeğin doğal fiyatı, asgari ücretten başka bir şey değildir."[665]

Bu formül de eleştiriye açıktır; Marx–Engels bu formülün eksikliğini (yanlışlığını) ileride ele alacaktır. Ama Proudhon'u eleştirmek için bu eksik bakış açısı bile yeterlidir. Çünkü Proudhon'a göre, bir metada cisimleşmiş belirli emek miktarı, işçiye yapılan ödemeye ("emek" değerine) eşdeğerdir. Böylece Proudhon bir metanın üretim maliyeti ile ücretleri birbirine karıştırır.

"M. Proudhon, iki ölçüyü, bir metanın üretilmesi için gerekli emek – zamanı ölçüsü ile emek değeri ölçüsünü birbirine karıştırıyor."[666]

Marx'ın Proudhon'a temel eleştirisi bu noktada somutlanır; Proudhon, burjuva toplumunda kullanılan emek–zamanı ölçüsünü, gelecek toplumun işleyiş ilkesi gibi sunar. Oysa Marx burjuva toplumdaki bu ölçüden işçinin esirliğini çıkarır:

"Böylece, emek–zamanı ile ölçülen göreli değer, M. Poudhon'un arzuladığı gibi proletaryanın kurtuluşunun "devrimci teorisi" olmak yerine, kaçınılmaz olarak işçinin şimdiki esaretinin formülüdür."[667]

Gerçi Marx, işçinin esareti olan formülün içeriğini açıklamaz. Çünkü henüz emek ile emek gücü arasında bir ayrım yapamamaktadır. Artı–değer (ödenmemiş emek) teorisine; soyut emek–somut emek ayrımına; metanın değer ölçüsünün, toplumsal olarak gerekli emek zamanı olduğu fikrine ulaşamamıştır. Marx şimdilik Ricardo'nun diliyle konuşur. Kuşkusuz bu dil, Proudhon'un dilinden milyon kez daha fazla doğruyu ifade eder.

* * *

Marx, Proudhon'un "para teorisi" üzerine saldırıya geçer. Proudhon "parayı", varolan ekonomik ilişki sisteminden koparak onu üretim tarzının dışında ele alır. Oysa Marx'a göre, para bir üretim ilişkisidir ve üretim biçimine bağlıdır. Bu ilişkinin kökeninde değişim (mübadele, ticaret) yatar.

"Para, bir şey değildir; toplumsal bir ilişkidir. Para ilişkisi neden işbölümü vb. türünden herhangi bir başka ekonomik ilişki gibi bir üretim ilişkisidir? Eğer M. Proudhon bu ilişkiyi doğru dürüst hesaba katmış olsaydı, (...) bu ilişkinin bir halka olduğunu ve bu biçimiyle tüm bir başka ekonomik ilişkiler zincirine yakından bağlı olduğunu; bu ilişkinin, bireysel değişimin tekabül ettiğinden ne fazla ne eksik belirli bir üretim biçimine tekabül ettiğini fark edecekti.

[664] K. Marx, a.g.e., s. 54.
[665] K. Marx, a.g.e., s. 54.
[666] K. Marx, a.g.e., s. 59.
[667] K. Marx, a.g.e., s. 55.

Fakat o ne yapıyor? O, parayı bir bütün olarak gerçek üretim biçiminden koparmakla işe başlıyor."[668]

Burada Marx'ın, parayı bir üretici güç olarak değil, bir üretim ilişkisi olarak ifade ettiğine dikkat edelim.

Proudhon, paranın nereden, niçin doğduğunu bilimsel olarak açıklayamaz. Bulduğu yanıt, paranın hükümdarların onayından doğduğudur. Marx bu yanıtla alay eder. Paranın hükümdarların arzularından doğmadığını, hükümdarların da ekonomik koşullara boyun eğdiğini, paranın ekonomik ilişkilerden doğarak hükümdarlara kendini kabul ettirdiğini belirtir. Paranın değerini hükümdar değil, ticaret verir; ticaretten, değişimden doğmuştur para.

Marx, Proudhon'un görüşünü kısaca aktarır önce:

"Para, hükümdarca tasdikten doğar."[669]

Sonra da yanıtını verir Proudhon'a:

"Demek ki, hükümdarların kaprisleri, M. Proudhon'a göre, ekonomi politikte en yüce nedendir.

Gerçekten de, bütün çağlarda ekonomik koşullara boyun eğenlerin hükümdarlar olduğunu ve onların ekonomik koşullara hiçbir zaman zorla yasa kabul ettirmediklerini bilmemesi için kişinin her çeşit tarihsel bilgiden yoksun bulunması gerekir. Yasalar siyasal olsun, medeni olsun, ekonomik ilişkilerin iradelerini açığa vurmaktan, sözcüklerle ifade etmekten öteye bir şey yapmazlar."[670]

Burada Marx'ın Proudhon'a cevap verirken tarihsel materyalizmin önemli bir görüşünü dile getirdiğine işaret etmek gerekir: Siyasal–medeni yasalar, ekonomik ilişkilerden kaynağını alır; ekonomik temelden yansır.

Marx, Proudhon'un para politikasını eleştirirken Ricardo'ya da başvurur; onu Proudhon'un karşısına diker. Ricardo'nun para teorisine bir eleştiri getirmez, aksine savunur. Marksizm gelişme çağında Ricardo'ya bu konuda eleştiri getirecektir.

* * *

Proudhon toplumu "tek bir kişi" gibi ele alarak ona "Prometheus" adını verir. Proudhon'un "kişi–toplumu" simgeleyen bu kahramanı üretim yapar, makineler icat eder, doğada yeni güçler bulur, üretimini artırır, ürettiğinin bir kısmını tüketirken ertesi güne de bir artık–ürün bırakır.

Proudhon'un "kişi–toplumu" üretimin gerçek koşullarını, uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarını hesaba katmaz. Üretimin koşullarını değiştirmeksizin artık–ürünü çalışanlar arasında dağıtmayı düşünür.

Marx, Proudhon'un görüşlerine karşılık kendi görüşlerini açıklar: "Kişi–toplum" bir masaldır. Toplumun üretim sürecinde keyfilik değil, ekonomik zorunluluk rol oynar. Proudhon'un

[668] K. Marx, a.g.e., s. 85.
[669] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 59.
[670] K. Marx, a.g.e., s. 87- 88.

Prometheus'u aslında uzlaşmaz sınıf karşıtlığına dayanan toplumdur. Bu toplumdaki üretimsel ilişkiler sınıflar arası ilişkilerdir.

"M. Proudhon toplumu kişileştiriyor; onu bir 'kişi–toplum' biçimine dönüştürüyor."

"M. Proudhon, 'kişi–topluma' Prometheus adını veriyor."

"M. Proudhon tarafından diriltilen bu Prometheus sonuç olarak neyin nesidir? Toplumdur, uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarına dayanan toplumsal ilişkilerdir. Bu ilişkiler kişi ile kişiler arasındaki ilişkiler değil, işçi ile kapitalist, kiracı çiftçi ile toprak sahibi vb. arasındaki ilişkilerdir."[671]

* * *

Proudhon burjuva toplumu değiştirmeksizin kamu servetinin artışında "devrimci bir çözüm" bulur.

Proudhon'a göre iktisatçılar kamu zenginliğinin büyümesini savunarak kendi teorilerini mahkûm etmiş olurlar. Marx ise iktisatçıların kamu zenginliğinin büyümesini istemelerinde Proudhon gibi bir çelişki görmez; çünkü ulusal servetin artması burjuvazinin zenginliğinin büyüdüğünü gösterir.

"Kolektif zenginlik, kamu serveti, gerçekte nedir? Burjuvazinin zenginliğidir–tek tek burjuvaların değil. Öyleyse iktisatçılar, varolan üretim ilişkileri içinde, burjuvazinin zenginliğinin nasıl büyümüş olduğunu ve nasıl daha da büyümesi gerektiğini göstermekten başka bir şey yapmış değildir."[672]
Marx burada Proudhon'a yanıt verirken ekonomi politiğin "ulusal servet" kategorisinin gerçek içeriğini de açıklamış olur.

13.2- Hegelci Yöntem

Marx, Proudhon'un, Hegelci yöntemi taklit ettiğini ve bu yöntemi ekonomi politiğe uygulamaya çalıştığını; ama bunu da beceremediğini belirtir. Proudhon'un yöntemini gösterebilmek amacıyla Hegel yöntemini özetler Marx. Şüphesiz ki bu arada Hegelci mantığın idealist yönünü de eleştirir.

Hegel'in *Logik (Mantık)* isimli kitabından bir alıntı yapar Marx:

"Yöntem, (...) aklın kendisini her nesne içinde tekrar bulma, tanıma eğilimidir."[673]

Demek ki Hegel her şeyin, nesnenin, olayların tanınmasını, çözümlenmesini, akla dayanan yöntemiyle başarabileceği kanısındadır. Nedir bu yöntemin özü?

Tez (olumlama) , antitez (yadsıma) ve sentez (yadsımanın yadsıması). Bu yöntem hareketin (olayın) soyutlanmasından yola çıkar. Saf aklın hareketiyle kendisine durum alarak tezi oluşturur; sonra kendisine karşıt olarak antitezi ve en son olarak da sentezde kendisini yeni biçimde yaratır.

---

[671] K. Marx, a.g.e., s. 95- 102- 105.
[672] K. Marx, a.g.e., s. 106.
[673] Hegel, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 106.

Tez → antitez → sentez, Hegelci yöntemin temelidir. Önemle belirtmek gerekir ki, bütün bu işlemler aklın hareketi içinde, yani beyinde olur. Hegelci yöntem, dış dünyayı (gerçeği, nesneyi) inceleyerek düşünce alanına sıçramaz; tersine saf düşünce alanında kalarak dış dünyayı anlamaya çalışır. Bu yöntem, evrensel düşüncenin dünyayı yarattığını, tarihi yaptığını iddia eder.

Hegelci yöntemde "akıl" bir tez oluşturur; bu düşünce iki çelişik düşünceye ayrışır (olumlu ve olumsuz olarak). Böylece antitez ortaya çıkar. Antitezin içindeki olumlu ve olumsuz karşıtlık kavgaya tutuşur; evet hayıra dönüşerek, hayır evete dönüşerek; evet hem hayıra hem evete dönüşerek kaynaşır ve ortaya sentez çıkar. Sentez başka bir tez olarak başa döner, aynı yöntemsel süreç başlar, bu süreç yeni düşünceler doğurur. Marx, Hegel'in bu anlayışını şöyle eleştirir:

"Demek ki Hegel için bütün olup bitenler ve hâlâ olanlar, yalnızca kendi kafasının içinde olanlardan ibarettir. Tarih felsefesi, böylece, felsefe tarihinden, kendi felsefesinin tarihinden başka bir şey değildir.(...)

O, düşünce hareketi ile dünyayı inşa ettiğini sanıyor."[674]

Not etmemiz gerekir ki, Marx, Hegel'in diyalektik yöntemini tümüyle çöpe atmaz; Marksizm gelişirken Hegel'in yöntemindeki idealist yanlışlar temizlenecek ve maddeci bir temele yerleştirilecektir. Hegel, diyalektiği beyninin içinde esir ederken, Marksizm, maddeci diyalektiği topluma, doğaya uygulayacaktır.

13.3- Proudhon'un Yöntemine Eleştiri

Proudhon, Hegel'in her şeyi oluşturan evrensel düşüncesinin (Tin'in, Tanrı'nın) ismini "Toplumsal Deha" olarak değiştirir. "Toplumsal Deha" = insanlığın kişisel olmayan aklıdır. Aslında Proudhon'un da bundan anladığı, Tanrı'dır. O, daha önce "kişi–toplum" olarak tanıttığı Prometheus'un aklına "Toplumsal Deha" adını koyar. Bu aklın ereği toplumda eşitliği sağlamaktır. Tarihi, ekonomiyi, ekonomik kategorileri doğuran (içinde taşıyan) bu aklın amacı eşitlik olduğundan dolayı, sonuçta toplumdaki kötü yanları temizleyecektir.

Marx, Proudhon'un uydurduğu "Toplumsal Deha" düşüncesini eleştirir.

"Bu amaçla yeni bir akıl icat etmiştir ki, bu, ne saf ve bakir mutlak akıl, ne de farklı dönemlerde yaşayan ve hareket eden insanların sıradan aklıdır. (...); bu apayrı bir akıldır, 'kişi–toplum' aklıdır. (...)

Toplumsal Deha'nın M. Proudhon'un ağzıyla konuşarak kendisi için koyduğu ilk amaç, iyiden başka hiçbir şey kalmasın diye her ekonomik kategori içindeki kötüyü tasfiye etmektir. Ona göre iyi, en yüce mutluluk, gerçek pratik amaç, eşitliktir. (...)

Kısacası eşitlik, Toplumsal Deha'nın (...) göz önünde bulundurduğu temel niyet, mistik eğilim, Tanrısal amaçtır."[675]

---

[674] K. Marx, a.g.e., s. 117.
[675] K. Marx, a.g.e., s. 125- 126- 127.

* * *

Proudhon'a göre ekonomi dahil her şey Toplumsal Deha'nın (artık Tanrı diyebiliriz) egemenliği ve ereği içinde oluştuğundan dolayı, aslında bir şeyin üretildiğini bile söylemek doğru değildir. Ona göre: Toplumsal ekonomi, ürünler, geçmiş zamandan beri hep vardı, var olacaktır.

Marx, Proudhon'u görüşlerini aktarır önce:

"Bir şeyin üretildiğini söylemek doğru değildir; evrende olduğu gibi uygarlıkta da, her şey ezelden beri vardı, hareket etmekteydi. Bu, toplumsal ekonominin tümü için geçerlidir."[676]

Böylece Proudhon'un üretim yapan gerçek insanların tarihini yok ettiğini belirtir Marx. Toplumu düzeltecek gerçek insanın yok oluşudur bu aynı zamanda.

Proudhon'a göre, her ekonomik kategorinin bir iyi, bir de kötü yanı vardır. Tarihteki önemli insanların hem iyi, hem kötü yanının olduğu gibi. Toplumsal Deha, ekonomik kategorilerin (ilişkilerin) iyi yanını koruyarak, kötü yanını atarak, tüm sorunları çözünceye kadar ilerleyecektir.

Bu iki yan (yarar ve sakıncalar) bir çelişki oluşturur. Çelişki yararlı yanı koruyarak, sakıncaları ortadan kaldırarak çözülür. Proudhon Hegelci yöntemi kendi ekonomi politiğine böyle uygular.

Marx işaret eder ki, gerçekte Hegel'in yöntemi bu değildir. Hegel sentezi oluştururken çelişkinin bir yanını atmaz, aksine onları kaynaştırır. Proudhon ise çelişkinin bir yanını atarak diyalektik hareketi kısa keser.

"M. Proudhon (...) Hegel'in diyalektiğinin kırıntısına olsun sahip değil. (...)

Diyalektik hareketi oluşturan şey, iki çelişik yanın bir arada varolması, bunların çatışmaları ve yeni bir kategori içinde eriyip kaynaşmalarıdır. Sorunu kötü yanın atılması olarak koymak, diyalektik hareketi kısa kesmektir."[677]

* * *

Marx izah eder ki, ekonomik kategoriler (mülkiyet, işbölümü, üretici güç vb.) gerçek üretim ilişkilerinin teorik ifadesidir; birer genelleştirilmiş düşüncedir.

Kategoriler, toplumsal ilişkilerden çıkar; ama kategorilerden toplumsal ilişki çıkmaz. Proudhon düşüncelerden, ekonomik kategoriler yaratır; oysa varolan üretim tarzı kendi kategorilerini yaratır. Toplumsal ilişkiler gerçek insanlar tarafından üretilir ve kategoriler de bu toplumsal ilişkilerden ürer.

İnsanlar yeni üretici güçler edinmek için üretim tarzlarını değiştirirler; bunu yapabilmek için de toplumsal ilişkilerini değiştirirler. Eldeğirmeni feodal toplumu anlatır; buharlı değirmen ise kapitalist toplumu.

---

[676] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 124.
[677] K. Marx, a.g.e., s. 120- 121.

Toplumsal ilişkilerini maddi ekonomiye denk olarak kuran insanlar, yine buna denk düşen düşünceler, kategoriler yaratırlar. Bunlar maddi ekonomik ilişkiler kadar ölümlüdür; maddi ortam değişince kategoriler, düşünceler de değişir. Proudhon ise ekonomik kategorileri, Toplumsal Deha'nın kötü yanı atarak iyi yanı koruduğu ölümsüz şeyler sayar. Marx, Proudhon'un görüşlerini eleştirerek kendi görüşlerini formüle eder:

"Ekonomik kategoriler yalnızca teorik ifadeler, toplumsal üretim ilişkilerinin soyutlamasıdır. (...)

Toplumsal ilişkilerini maddi üretkenliklerine uygun olarak kuran aynı insanlar, toplumsal ilişkilerine uygun olarak da ilkeler, düşünceler ve kategoriler üretirler.

Bu düşünceler, bu kategoriler, böylece, tıpkı ifade ettikleri ilişkiler gibi ölümlüdürler."[678]

Sözgelimi "Otorite ilkesi" 11. yüzyıla, "Bireycilik ilkesi" 18. yüzyıla aittir. Bu ilkeleri yaratan nedir? Bunu anlamak için 11. yüzyıldaki ve 18. yüzyıldaki insanların maddi üretim ilişkilerini incelemek zorunludur. İki farklı ilke, farklı koşulların ürünleridir. Bunların yerleri keyfi biçimde değiştirilemez. Böyle yapılırsa tarih ile ilke arasındaki ilişki anlaşılmamış olur.

İnsanların tarihleri de ekonomik zemin üzerinde yükselir. Bu ekonomik zemin üzerinde yapılan insan eylemiyle tarih oluşur. İnsanlar kendi tarihlerinin yazarları ve oyuncularıdır. Proudhon tarihe materyalist bakıştan uzaktadır. Marx, Proudhon'a sorar:

"Her yüzyıl için insanların gerçek, sıradan tarihini yazmak ve bu insanları kendi dramlarının hem yazarları ve hem de oyuncuları olarak sunmaktan başka nedir?"[679]

İnsanlar kendi tarihlerinin yaratıcıları olduğuna göre, ölümsüz ilkelerden söz etmek tarihi anlamamaktır ve saçmadır.

13.4- İki Farklı Sınıfın Bilimsel Temsilcileri

Marx, Proudhon'dan uzaklaşarak iktisatçıların (ekonomi politik teorisyenlerinin) konumunu araştırmaya geçer. Amacı, burjuva toplumun ekonomisini teorize eden iktisatçıların Proudhon'dan daha üstün olduğunu göstermektir.

Bu iktisatçılar (örneğin Adam Smith, Ricardo vb.) burjuva üretim ilişkilerini bilimsel olarak incelerler; toplumsal ilişkileri olduğu gibi ortaya koyarlar; fakat bu toplumsal ilişkileri doğuran tarihi açıklamazlar. Burjuva sınıfın iktisatçılarının üstünlükleri maddi bir zemine dayanmalarıdır. Oysa Proudhon ekonomik temel yerine, düşüncelere–kategorilere dayanır. İktisatçıların ve Proudhon'un ortak noktası, burjuva üretim ilişkilerini ölümsüz saymalarıdır.

Ekonomi politikçiler (iktisatçılar) toplumsal kurumları ikiye ayırırlar: Yapay ve doğal kurumlar. Onlara göre feodalizmin kurumları yapaydır, kapitalizmin kurumları ise doğaldır. Demek istedikleri şey, burjuva üretim ilişkileri ve kurumları zamanın etkisinden bağımsız olarak doğal yasalardır; dolayısıyla ölümsüzdür. Başka bir deyişle, burjuva toplum ve onun ilişkileri hep devam edecektir; onları yok etmek imkânsızdır.

[678] K. Marx, a.g.e., s. 117- 118.
[679] K. Marx, a.g.e., s. 123.

Marx iktisatçların bu görüşlerinin Proudhon'un görüşleri gibi yanlış olduğunu vurgular: Üretici güçler sürekli gelişiyorsa ve gelişirken üretim ilişkileriyle (özel mülkiyetle) çelişiyorsa, bu ilişkiler günü gelince değişir. Bir üretim tarzı gider, yerine başka bir üretim tarzı gelir. Bu nedenle burjuva üretim tarzı ölümsüz değildir.

Ayrıca burjuvazi kendi karşıtı olan proletaryayı ister istemez yaratır. Bir sınıfa karşı bir sınıf oluşturdukları için iki sınıf arasında bir savaş gelişir. İki sınıf arasındaki çelişki uzlaşmaz karakterdedir.

"Üretim biçiminin, içinde üretici güçlerin geliştirdiği ilişkilerin asla ölümsüz yasalar olmadıklarını, (...) insanların üretici güçlerindeki bir değişikliğin, zorunlu olarak, üretim ilişkilerinde de bir değişiklik yaratacağını söylemek aynı şey değil midir? (...)

Burjuvazi geliştikçe, onun bağrında yeni bir proletarya gelişir; proleter sınıfla burjuva sınıf arasında bir savaşım gelişir. (...)

Öte yandan, başka bir sınıfa karşı bir sınıf oluşturdukları için, (...) karşıt uzlaşmaz çıkarlara sahiptirler."[680]

Görmek gerekir ki, burada Marx "sınıf mücadelesi" teorisini formüle etmektedir. Burjuva toplumun ve onun yasalarının, ilişkilerinin, kalıcı olamayacağını, proletaryanın karşıt varlığının bu ilişkileri ölümlü kıldığını göstermek ister Marx.

* * *

Marx, iktisatçıların (burjuva üretimin bilimsel temsilcilerinin) hepsinin aynı görüşte olmadığını, değişik okullara bağlı olduğunu; ama bunların burjuvazinin çıkarlarını savunmakta birleştiklerini vurgular.

İktisatçılar arasında iki önemli okul vardır: Birincisi, Kaderci okul (klasikler ve romantikler); ikincisi, İnsancıl okul. İnsancıl okulun yetkinliğe ulaşmış biçimi iyiliksever okuldur.

"Adam Smith ve Ricardo gibi klasikler, (...) feodal izler taşıyan üretim ilişkilerini temizlemeye, üretici güçleri artırmaya ve sanayiye ve ticarete yeni bir hız vermeye çalışan bir burjuvaziyi temsil ederler. (...)

Onların gözünde sefalet, doğada olduğu gibi, sanayide de, her doğumun getirdiği sancıdan ibarettir."[681]

İnsancıl okul burjuva üretim ilişkilerini savunurken vicdanları sızlayan bir okuldur. Proletaryanın sefaletine yürekleri sızlar; iki sınıf arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı hafifletmeye çalışırlar. Proletaryaya ağırbaşlı olmayı tavsiye ederler. Burjuvalara da daha insancıl olmalarını öğütlerler. Bu okulun içindeki iyiliksever okul, insanları burjuva yapmak ister. İki sınıf arasında uzlaşmaz karşıtlığın olmadığını söylerler.

Bütün iktisatçılar sonuçta burjuva sınıfın bilimsel temsilcileridir, teorisyenleridir.

* * *

[680] K. Marx, a.g.e., s. 130- 131.
[681] K. Marx, a.g.e., s. 132.

Burjuvazi nasıl ki kendi bilimsel temsilcilerini yaratıyorsa, proletarya da kendi bilimsel temsilcilerini yaratır.

Unutmamak gerekir ki, proletaryanın burjuvaziye karşı olan savaşımı politik nitelik almadığı sürece, proletarya tam gelişip ortaya çıkmadığı sürece, proletaryanın teorisyenleri kafalarından teoriler çıkaran birer ütopyacıdır.

Proletaryanın savaşımı belirginleştikçe bunlar ütopyacı olmaktan çıkarlar, yaşamda kendini eylemiyle gösteren proletaryanın bilimsel temsilcileri olurlar. Artık bu teorisyenleri bilimsel yapan nokta, gözlerinin önündekilerini saptamalarıdır. Varolan, görünen nesnel ortamı çözümlemek ve teoriyi buradan çıkarmak onları bilimsel kılar.

"İktisatçılar nasıl burjuva sınıfın bilimsel temsilcileriyseler, sosyalistler ve komünistler de proleter sınıfın teorisyenleridir. (...)

Proletarya bir sınıf olarak kendisini oluşturacak ölçüde henüz yeterince gelişmediği sürece, (...) bu teorisyenler, ezilen sınıfların isteklerini karşılamak üzere sistemler uyduran ve canlandırıcı bir bilim bulmaya çalışan ütopyacılardır ancak. Ama tarih ilerledikçe onunla birlikte proletarya savaşımının çizgileri daha da belirginleştikçe, bunların kafalarının içinde bilim aramalarına artık gerek kalmaz; gözlerinin önünde olup biteni saptamaları ve bunun sözcüsü durumuna gelmeleri yeterlidir?"[682]

Marx'ın bu açıklaması çok önemlidir. Anımsayalım ki, *Alman İdeolojisi* burjuva sınıfın ideologlarından, teorisyenlerinden bahsederken, proletaryanın bilimsel temsilcilerinden hiç söz etmiyordu. Şimdi iki sınıf nasıl karşı karşıyaysa, iki sınıfın bilimsel temsilcileri de karşı karşıyadır. Aralarındaki fark, iki uzlaşmaz sınıfın çıkarlarını uzlaşmaz biçimde savunmalarıdır.

13.5- Proudhon'un İşbölümüne Bakışı

Proudhon'a göre işbölümü üretimin gelişmesine bağlı ve sürekli değişen somut bir olgu değil, yalnızca ölümsüz, soyut bir kategoridir. Bu nedenle değişik tarihsel çağlarda işbölümünün aldığı biçimleri incelemez. Sözgelimi Almanya'da 300 yıl süren ve en büyük işbölümü olan kent–kır ayrışmasından söz bile etmez.

Proudhon'un kafasındaki diğer kategorilerde olduğu gibi işbölümünün bir iyi yanı vardır, bir de kötü yanı. Kötü yanı atarak işbölümü sorununu çözdüğünü sanır. Oysa işbölümü üretim tarzıyla, sınıflarla, özel mülkiyetle bağlantılıdır; o, bunları dikkate almaz. Burjuva toplumdaki sefaletin nedeni olarak atelyeyi ve makineyi görür. Fakat makine sadece bir üretici güçtür. Proudhon makineyi bir üretici güç olarak incelemez.

İşbölümünün üretim biçimine bağlı kuralları vardır. Bu kuralları yasakoyucu yaratmaz; bunlar maddi üretim koşullarından doğarlar ve daha sonra yasa durumuna yükselirler.

Toplumsal işbölümü ile modern atelyenin içindeki işbölümü farklılık taşır. Modern atelyede işbölümü patronun iradesiyle oluşturulur. Toplumda işbölümünü ise "özgür" rekabet düzenler.

[682] K. Marx, a.g.e., s. 133.

"Modern atelyenin içinde işbölümünün işverenin otoritesiyle kılı kırk yararak düzenlemesine karşılık, modern toplumda iş dağılımını özgür rekabet dışında sağlayan hiçbir kural, hiçbir otorite yoktur."[683]

* * *

Marx, işbölümünün tarihsel ve geçici yanını Proudhon'a gösterebilmek için manifaktürden başlayarak işbölümünün gelişimini anlatır.

Manifaktürlerin doğuşu, loncaların içinden olmamıştır. Modern atelyenin patronu lonca ustası değil, tüccardır. Çok sayıda işçi ve zanaatkâr bir sermayedarın emri altında bir araya getirilir. Amaç, işin daha fazla boyutlarda yapılmasını sağlamak ve masraflardan tasarruf etmektir.

İşbölümünün gelişmesi işçilerin modern atelyelerde toplanmasını dayatır. Makineler 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bir makine, iş aletlerinin birleşmesidir. Üretim araçlarının yoğunlaşması ve işbölümü birbirine bağlıdır. Proudhon üretim araçlarının yoğunlaşmasını, işbölümünün inkârı gibi görür. Oysa bu yoğunlaşma arttıkça işbölümü daha fazla gelişir.

"M. Proudhon için iş araçlarının yoğunlaşması işbölümünün yadsınmasıdır. Gerçekte ise bunun tersini görüyoruz. (...)

Her büyük mekanik icadı daha büyük bir işbölümünün izlemesi ve buna karşılık işbölümündeki her artışın yeni mekanik icatlara yol açması bundandır işte."[684]

Makinelerin icat edilmesi ve gelişmesi işi parçalar, yeni işbölümleri doğurur. Örneğin dokumacı ile iplikçiyi makine birbirinden ayırır. Dokumacı Hindistan'da yaşarken, iplikçi İngiltere'de makine sayesinde yaşayabilir. Bunun anlamı bir ülkedeki sanayinin diğer ülkedeki sanayiye bir biçimde bağlanmasıdır. Yani ulusal sanayi dünya pazarına bağlanır.

"Makinelerin ve buharın uygulanması sayesinde işbölümü öyle boyutlara ulaşabilmiştir ki, büyük sanayi, ulusal toprağından kopmuş olarak, artık tümüyle dünya pazarına, uluslararası değişime, uluslararası bir işbölümüne dayanmaktadır."[685]

Marx'ın dünya pazarı ile işbölümü–değişim arasındaki kurduğu ilişkinin önemli olduğuna işaret etmek gerekir.

* * *

Makinelerin gelişmesiyle ortaya çıkan otomatik atelyelerde işbölümü daha ayrıntılı hale gelerek bir sıçrama yapar. İş temel bileşenlere ayrılır, özel el hüneri önemini yitirir, herkesin yapabileceği iş haline gelir. İşçiler birer "makine gözeticileri" olurlar. Böylece temel bileşenlere ayrılmış işin her parçası, her işçi tarafından yapılabilir hale gelir. Patronun özel kararıyla işçilerin yeri kolayca değiştirilir; işe gelmeyen işçinin boşluğunu diğer işçi hemen kolayca doldurabilir.

Bilimin üretime uygulanması, gelişkin makinelerin ortaya çıkması bir eğilim olarak insan emeğini gittikçe azaltmanın koşullarını hazırlar.

---

[683] K. Marx, a.g.e., s. 133.
[684] K. Marx, a.g.e., s. 147.
[685] K. Marx, a.g.e., s. 147.

Marx modern toplumun işbölümü ile otomatik atelyedeki işbölümü arasında daha önce yaptığı ayrıma geri döner. Toplumda insanlara meslekler dağıtan (zorunluluk ve rekabet temelinde) işbölümü ile otomatik sistemler kullanan bir fabrikadaki tek bir otoriteye dayalı ayrıntılı (teknik) işbölümü farklı biçimde işler. Şüphesiz ki, bu iki işbölümü arasında diyalektik bir ilişki vardır.

Modern burjuva toplum "özgür" rekabete dayalı bir toplum olduğu için, iş rekabet koşullarında bölüştürüldüğü andan itibaren her bireye zorunlu olarak dayatılan ve onun dışına çıkamadığı bir mesleği olur; meslek köleliği doğar. Her birey kendi mesleği alanında uzmanlaşır; ama körün değneği bellediği gibi mesleğine sarılır. Doktorsa doktordur, avukatsa avukat. Bir gün doktorluk, bir gün avukatlık yapamaz. Marx bu nedenle modern burjuva toplumun "meslek ahmaklığını" yarattığını söyler.

"Modern toplumda işbölümünü tanımlayan şey, onun uzmanlaşmış işlemler, uzmanlar ve bunlarla birlikte meslek ahmaklığı doğurmasıdır."[686]

Otomatik atelyede, modern bir fabrikada ise işverenin emriyle işler öyle paylaştırılır ki, üretim aksamadan ve daha çok yapılabilsin. Makinelerin tekniksel ilerlemesine uygun olarak ayrıntıda işbölümü devamlı gelişir. Kapitalist, üretimi hızlandırmak ve kârını arttırmak için işçilere yeni çalışma sistemleri dayatır. İşin imgelimsel yanı (işin nasıl planlacağı yanı) ile gerçekleştirme–uygulama yanı birbirinden ayrılır; işçi otomatik makinenin herhangi bir parçası haline gelir. İşçinin görevi basitleştirilmiş olur; ama işçi de insan olarak parçalanmış olur.

"Kısacası, makinenin girmesiyle toplum içindeki işbölümü büyümüş, atelye içindeki işçinin görevi basitleştirilmiş, sermaye yoğunlaştırılmış, insanların parçalanmaları daha da ötelere götürülmüştür."[687]

İşin basitleştirilmesinin, işçinin özel hünerinin yok edilmesinin objektif sonucu, fabrikadaki birçok işi birçok işçinin yapabilecek duruma gelmesidir. Patron artık işçileri fabrika içinde istediği yere taşıyarak, onları çok yönlü çalıştırarak üretimin eksiksiz, boşluksuz sürmesini sağlayabilir. Ama kapitalist, kâr amacıyla insanları parçalayıp, işbölümünü ayrıntılandırıp ve birçok işçiyi değişik işler yapabilir duruma getirirken uzmanlaşmayı da yok eder.

Kapitalist hem suçu işler, hem de iradesine rağmen "devrimci" bir görevi yerine getirir. Modern, otomatik atelye nesnel biçimde "meslek ahmaklığına" karşı çalışarak gelecek toplumun üretiminde "makine gözeticileri" olacak olan işçi sınıfını hazırlar. Kapitalizmin fabrika sisteminde otomasyonun kuklaları olan üreticiler, üretim tarzının devrimle değişmesiyle birlikte zihinsel emeğe yoğunlaşarak üretim sürecinin basit, ama parçalanmamış yöneticileri olurlar.

Marx bu tarihsel süreci görerek, otomatik atelyenin uzmanlaşmayı ortadan kaldırarak devrimci bir amaca bilinçsizce (iradesine rağmen) hizmet ettiğini söyler.

"Otomatik atelyede işbölümünü tanımlayan şey, işin, orada, uzmanlaşmış niteliğini tümüyle yitirmiş olmasıdır."[688]

---

[686] K. Marx, a.g.e., s. 151.
[687] K. Marx, a.g.e., s. 148.
[688] K. Marx, a.g.e., s. 151.

* * *

Proudhon modern kapitalist atelyenin ürettiği olumsuz sonuçlar yanında nesnel bir olumluluk da yarattığını göremez: Üretimin ilerleyen tarihini geriye alır, bir işi bütünüyle bir işçinin yapmasını ister. Sözgelimi, bir geminin değişik parçalarının değişik işçiler tarafından ayrıntıda işbölümüne uygun yapılması yerine, bütün geminin her parçasının bir işçi tarafından yapılmasını arzular. Ona göre böylece işçi yaptığı işin bilgisine varacaktır. İşbölümünün tarihsel işlevini görüp, üretici güçlerin daha da geliştirilmesini sağlayacak devrimle değiştirilmiş üretim biçimi yerine, fabrikada kapitalizmin getirdiği işbölümünden daha geri bir işbölümünü tercih eder. Bu şekilde Proudhon, kapitalizme karşı ortaçağı – feodalizmi, onun işbölümünü savunmuş olur.

"Otomatik atelye, uzmanları ve meslek ahmaklığını silip süpürür.

M. Proudhon otomatik atelyenin bu biricik devrimci yanını olsun anlamamış olduğundan, geriye doğru bir adım atıyor ve işçiye bir iğnenin on iki de-birini yapması yerine, ardı ardına on iki parçanın hepsini yapmasını öneriyor. Böylece işçi, iğnenin bilgisine ve bilincine varacakmış.(...)

M. Proudhon (...) bizi gerisin geriye, ortaçağın kalfasına, ya da olsa olsa, usta zanaatçısına götürmekten daha iyi düşünemiyor."[689]

* * *

Marx ne kadar ileri görüşlüyse Proudhon o kadar geri görüşlüdür. Bunu anlayabilmek için tarihsel sürece kısaca gözatmak gerekir.

Feodalizmin, hatta kapitalizmin giriş kapısı olan manifaktür döneminde genel toplumsal işbölümünde emekçiler iş alanlarında bütünsel bir etkinliğe sahiptir, yaptığı işin bilgisine sahiptir, işini planlar ve uygular. Bir kunduracı, kunduranın her parçasını kendisi yapar, onun bilgisine sahiptir.

Makinelerin ortaya çıkışı, modern otomatik fabrikaların kapitalizmin gelişmesiyle kurulması, buralarda ayrıntıda işbölümünü geliştirir. Artık modern bir kundura fabrikasında kunduranın her parçasını tek bir işçinin yapmasına gerek kalmaz. İşin planlaması ve uygulaması bölünür, üreticinin zihinsel güçleri ile kol emeği parçalanır, işçi bir otomata dönüşür. Kapitalizmin daha çok kâr elde etme hırsı bu süreci hem zorlar, hem geliştirir.

Bilimin üretime uygulanması, yeni makinelerin bulunması giderek maddi emeğe ayrılan zamanı azaltır. Emek üretkenliği artarken, emek yoğunluğu da artar. Bu gelişim komünizmin maddi temelini hazırlar; sorun, üretici güçlerin gelişiminin meyvelerini şimdi kapitalistlerin toplamasıdır; üretici güçlerin özgürce gelişiminin önünde özel mülkiyetin engel olmasıdır.

Kapitalistler işbölümünü ayrıntılandırmaya devam ederler; Taylorizm–Fordizm–Yalın üretim gibi tekniklerle günümüzde bu işlemi sürdürürler. Vurgulamak gereksiz ki, ayrıntıda işbölümünün kapitalist çerçevede gelişmesi, işçi açısından insansızlaşma sürecidir. Marx bunu *Felsefenin Sefaleti*'nde görmüştür. Ne var ki, onun önerdiği çözüm Proudhon gibi ortaçağa dönmeyi istemek olmamıştır. Üretim tarzını evrensel düzlemde devrimle değiştirerek ve eski

[689] K. Marx, a.g.e., s. 151- 152.

işbölümünü ortadan kaldırarak, çok yönlü insanı ortaya çıkararak, insanın zihinsel–kol emeği parçalanmasına son vererek, bütünsel insanı tarih sahnesine sokmak, Marx'ın çözüm önerisi olmuştur.

13.6- Rekabet ve Tekel

Marx, Proudhon'un, hem rekabeti, hem de tekeli ölümsüz, ortadan kaldırılamaz ekonomik kategoriler olarak gördüğünü belirtir. Marx daha önceden bütün ekonomik kategorilerin, maddi ekonomik temelin fikirsel ifadeleri olduğunu, maddi temel ortadan kalkarsa bunların da yok olacağını gösterdiği için bu noktanın üzerinde gereksiz biçimde durmaz.

Proudhon her ekonomik kategorinin bir iyi bir kötü tarafı olduğunu düşündüğünden dolayı önce bu iki kategorinin iyi ve kötü taraflarını sayar. Amacı onların kötü taraflarını atarak iyi taraflarını ölümsüzleştirmektir. Marx ise rekabetin ve tekelin bütünüyle ortadan kaldırılmasını savunur. Bunu yaparken de Proudhon'un çelişkilerini, tutarsızlıklarını gösterir.

Proudhon'a göre, rekabetin iyi yanı toplumda eşitliği sağlamasıdır. O nedenle rekabeti yok etmek doğru bir amaç olamaz; sadece onun kötü yanını atarak güvenliğini sağlamak gerekir. Marx, Proudhon'un konuyla ilgili görüşlerini aktarır önce.

"İş için rekabet, bölünme kadar önemlidir. (...) Bu, eşitliğin sağlanması için gerektir."

"Demek ki, burada rekabeti yok etmek diye bir sorun olamaz."[690]

Rekabetin kâr amacıyla yapılan yarışma olduğunu Proudhon kabul eder. Ama kâr eşitsizlik demektir. Proudhon rekabetin "dengesini, güvenliğini" sağlayarak sorunu çözdüğünü sanır. Bu çözümü Proudhon nasıl gerçekleştirir? Kendisinin (ya da düşündüğü "kişi–toplumun") çıkaracağı emirlerle. Marx Proudhon'un çözüm yöntemini onaylamaz; maddi yapıyı değiştirmeden, buyrultularla rekabetin değiştirilemeyeceğini söyler; çünkü rekabet maddi temelin içinden fışkırır.

"Rekabetten kurtulmak için gerekli tek şeyin buyrultular olduğunu sanırsak, ondan hiçbir zaman kurtulamayız. (...)

Uluslar kraliyet buyrultularıyla ilerlemezler. Böyle buyrultular tasarlamadan önce uluslar, en azından sınai ve politik varlıklarının ve bunun sonucu olan tüm yaşam biçimlerinin koşullarını baştan aşağı değiştirmiş olmalıdırlar."[691]

* * *

Proudhon rekabetin ölümsüzlüğünü, ondan hiçbir zaman kurtulamayacağımızı kanıtlamak üzere insan doğasına, ruhuna sığınır. Ona göre, rekabet insan ruhunun bir gerekliliği, alınyazısıdır. Oysa Marx'a göre, insan ruhunun böyle bir özelliği yoktur; insanın doğası, bilinci, ruhu, maddi ortam değiştikçe değişir. Burjuva toplumun rekabet ilkesi, kaynağını insan doğasından almaz; bu toplumun ekonomik ilişkilerinden alır. Burjuva toplum yıkılırsa bu ilke de yıkılır. Tarih, insan doğasının değişim tarihidir.

[690] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 153.
[691] K. Marx, a.g.e., s. 155.

"M. Proudhon, (...) rekabeti, insan ruhunun bir gerekliliği yapıyor."

"M. Proudhon, bütün tarihin, insan doğasının sürekli bir dönüşümünden başka bir şey olmadığını bilmiyor."[692]

Böylece Marx burada bir kez daha sabit bir insan doğasının (özünün) olmadığını vurgulamış olur.

* * *

Proudhon rekabetin, "birlik" ile çelişkili olmadığını, birbirini desteklediğini, rekabet ve birliğin ortak bir amacı simgelediğini, rekabet ile bencilliğin eşitlenemeyeceğini belirtir. Marx bu görüşleri onun kaleminden aktarır:

"Rekabet ve birlik birbirlerini desteklerler. (...) Her kim rekabet sözü ediyorsa, bir ortak amacı zaten varsayıyor demektir. Rekabet bundan ötürü, bencillik değildir ve sosyalizmin hatası, rekabete, toplumu yıkan bir şey gözüyle bakmasıdır."[693]

Marx, Proudhon'un iç çelişkisine hemen darbeyi vurur: Bencillik, ortak amaçtan söz etmez; dolayısıyla rekabet de böyle bir amaçtan söz etmez. Marx haklı olarak rekabet ile bencilliğin uyuştuğunu göstermek ister. Rekabet kâr amacıyla yapılan yarışma olduğunu göre, bencil çıkarlar kâr amacıyla yarışır. Sonuçta toplum ve birlik adları, rekabet üzerine kurulmuş hem feodal, hem de burjuva topluma uygundur. Görüntüde birlik vardır; özünde rekabet!

Marx, sosyalistlerin savunduğu gelecek toplumda rekabet olmayacağını, bu nedenle varlığı olmayan bir şeyin gelecek toplumu yıkamayacağını belirtir. Ama burjuva toplum ilişkileri ve ilkeleri için aynı şey söylenemez. Rekabet bu toplumda çözücü, yıkıcı işlev görür; insanları birbirinin karşısına potansiyel–gizil düşman olarak diker. Burjuva toplumda yeni üretici güçlerin ortaya çıkışı, rekabeti ve yıkıcılığı artırır.

"Rekabet, yeni üretici güçlerin, yani yeni bir toplumun maddi koşullarının hararetle yaratılmalarını zorladığı oranda, burjuva ilişkileri bakımından da her zaman daha yıkıcı hale gelmektedir."[694]

* * *

Proudhon'un görüşüne göre rekabet, tekeli yaratır. Marx hiç olmazsa Proudhon'la bu noktada anlaşabildiklerini söyler. Ama Proudhon'dan hemen ayrılır; onun rekabet tarafından yaratılan modern tekelden başka bir şey görmediğini söyler. Oysa rekabet, feodal tekel tarafından yaratılmıştır. Yani başlangıçta rekabet, tekelin karşıtıdır; tekele karşı savaşarak doğar. O halde Proudhon'un anlayışının tersine, modern tekel basit bir antitez değil, aslında sentezdir. Marx Proudhon'un görüşünü onun anladığı Hegelci dilde düzeltir:

Tez = Feodal tekel

Antitez = Rekabet

---

[692] K. Marx, a.g.e., s. 154- 153.
[693] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 156- 157.
[694] K. Marx, a.g.e., s. 158.

Sentez = Modern tekel

Sonra Marx, sadece rekabetin, tekeli doğurmadığını; tekelin de rekabeti doğurduğunu vurgular. Gerçek yaşamda rekabetin ve tekelin hem uzlaşmaz karşıtlığı vardır, hem de sentezi. Tekel ve rekabet birbirini doğurtan ebedir. Marx özellikle belirtir ki, bu gelişme kavram dünyasındaki soyut bir formül değil, gerçek harekettir.

"Gerçek yaşamda yalnız rekabeti, tekeli ve bunlar arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı değil, bu ikisinin sentezini de buluruz ki, bu bir formül değil, bir harekettir. Tekel rekabet üretir, rekabet tekel üretir. Tekelciler rekabetçilerden oluşur; rekabetçiler tekel olurlar."[695]

13.7- Mülkiyet ve Toprak Rantı

Her tarihsel çağın kendine özgü mülkiyet biçimleri vardır. O toplumun mülkiyet biçimini anlamak için toplumsal ilişkilere bakmak gerekir.

"Demek ki, burjuva mülkiyetini tanımlamak, burjuva üretimin tüm toplumsal ilişkilerinin açıklanmasından başka bir şey değildir."[696]

Proudhon mülkiyet sorununu, toplumsal ilişkilerden koparır; onu toplumsal ilişkilerden bağımsız, ayrı, ölümsüz bir kategori olarak ele alır. Ayrıca mülkiyetten söz ettiği yerde yalnızca toprak mülkiyetinden, toprak rantından bahseder. Proudhon der ki:

"Mülkiyet olarak rantın kökeni, deyim yerindeyse, ekonomi dışıdır;(...) psikolojik ve ahlaki düşüncelere dayanır."[697]

Şüphesiz ki Marx bu bilimdışı görüşe karşı çıkar; mülkiyetin ve rantın ekonomik kökenlerinin olduğunu söyler.

Genel olarak burjuva toplumda rant, toprağın özel mülkiyetine sahip olan toprak sahibine topraktan elde edilen kârdan ödenen bir paydır. Toprakta ücretle çalıştırılan işçilerin yarattığı kârın bir kısmı toprak rantı olarak mal sahibinin (toprak sahibinin) cebine girer. Kârın diğer kısmı toprakta işçileri çalıştıran kapitalist çiftçiye kalır. Kapitalist çiftçi toprağı sermaye olarak kullanarak sanayi kârı elde eder; bunun bir parçasını rant olarak toprak sahibine verir. Rant, ödenmemiş emeğin bir parçasıdır. (Marx'ın burada "kâr" olarak ifade ettiği kategori aslında artı-değerden başka bir şey değildir. Ama henüz Marx artı-değer sorununu incelememiştir.)

Proudhon'a göre mülk sahibi mistik bir görev yerine getirdiğinden, toprak rantını alması toplumsal eşitlik gereğidir. Ekonomi Deha'sı ya da Toplumsal Deha, eşitliği sağlamak için rant aracını kullanır. Böylece rant, tarımsal bireyciliği kırmaya hizmet eder.

"*Rant, dağıtım adaletinin bir aleti, eşitliğe varmak için Ekonomi Dehası'nın kullandığı binlerce araçtan biridir. (...)*

[695] K. Marx, a.g.e., s. 160.
[696] K. Marx, a.g.e., s. 163.
[697] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 163.

Rant ya da daha çok mülkiyet, tarımsal bireyciliği kırmış ve (…) bir dayanışma yaratmıştır."[698]

Marx, mülkiyeti ve rantı, gizemsel–mistik bir dinsel örtüyle saran bu anlayışı eleştirir. Proudhon, mülkiyetin temelinde yatan toplumsal ilişkileri (üretim ilişkilerini) görmez. Sömürüyü de bilinmez, uydurma Evrensel Akıl'ın eşitlik amacı içine gömer.

"M. Proudhon, mülkiyetin kökeninde mistik ve esrarlı bir şey bulunduğunu öne sürüyor. Mülkiyetin kökeninde esrar görmek–üretimin kendisi ile üretim aletlerinin dağılımı arasındaki ilişkiyi bir esrar biçimine getirmek–(…) ekonomi bilimi üzerindeki tüm iddialardan vazgeçmek değil midir?"[699]

* * *

Proudhon toprağı hiçbir zaman yok olmayacak (ölümsüz) bir sermaye olarak görür. Yani burjuva toplumdaki toprak rantını, toprağı sermaye olarak kullanmayı ebedi sayar. Marx ise burjuva toplumda bir üretim aracı olarak işlendiği için toprağın sermaye haline geldiğini belirtir. Bu konum ortadan kaldırılırsa, toprak sermaye olmaktan çıkar; dolayısıyla sermaye olarak canlılığı son bulur.

Marx bu arada Proudhon'a maddeci bir felsefe dersi de verir: Toprak bir madde olarak şüphesiz ki, ölümsüzdür. Varolan madde yok olmaz; başka bir şeye dönüşebilir, ama yok olmaz. Ancak sermaye olarak toprak ölümsüz değil, ölümlüdür.

"Bir üretim aracı olarak işlenmediği sürece, toprak sermaye değildir. (…)

M. Proudhon'un, (…) toprağa atfettiği ölümsüzlüğe gelince, madde olarak bu erdeme sahip bulunduğunu teslim etmeye hazırız. Ancak, sermaye olarak ise toprak, başka bir sermayeden daha ölümsüz değildir."[700]

13.8- Ücret – Grev - Dayanışma

Marx, Proudhon'un "ücret – grev – dayanışma" üzerine olan görüşlerini eleştirmeye geçer. Proudhon'a göre işçinin ücretlerindeki artış topluma zararlıdır; çünkü malların fiyatları yükselir. Ücretlerin yükselmesinden işçiler de zarar ederler. Hatta toplumda kıtlık ortaya çıkar.

Ücretleri artırmak için grev yapan işçiler, fiyatların yükselmesine neden olurlar. Bu açıdan grevler de işçilerin yararına değildir.

Marx, Proudhon'un bu yanlış görüşlerini *Sefaletin Felsefesi*'nden alıntılarla örnekler:

"Eğer ücretler genel olarak yükselirse her şeyin fiyatı da artar."

"Ücretlerdeki her artış, tahılın, şarabın vb. fiyatını yükseltmekten, yani kıtlık yaratmaktan başka bir sonuç vermez."

[698] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 165- 166.
[699] K. Marx, a.g.e., s. 164.
[700] K. Marx, a.g.e., s. 174.

"İlan ediyorum ki, ücretleri artıran grevlerin, fiyatlarda genel bir yükselme ile sonuçlanmaması olanaksızdır."[701]

Marx ilkönce "fiyatlarda genel artış" saptamasına karşı çıkar.

"Her şeyden önce fiyatlarda genel artış diye bir şey yoktur."[702]

Piyasada birtakım malların fiyatları yükselirken, bir kısmının fiyatları düşebilir. Arz ve talebe göre fiyatlar piyasada dalgalanır. Fiyatın belirlenme mekanizmaları ücrete bağlı değildir.

Marx'a göre ücretler, malların fiyatlarıyla değil, patronların kârlarıyla ilişki halindedir. Ücret ve kâr, kapitalist ve işçilerin pay oranlarını ifade eder. Ücretler düşünce kârlar yükselir; ücretler yükselince kârlar düşer. İşçi kendi payı olan ücreti ne kadar az alırsa, kapitalist kendi payı olan kârı o kadar fazla alır.

"Kârlardaki ve ücretlerdeki yükselme ve düşmeler, çoğu durumda, ürünün fiyatını etkilemeksizin, kapitalist ve işçilerin, bir günlük çalışmanın ürünündeki pay oranlarını ifade eder yalnızca."[703]

Geçerken belirtelim ki, Marx'ın burada "ürün" derken kastettiği metadır; yani pazara çıkmış "ürün"dür. Değişime girmemiş ürün, meta olamaz; dolayısıyla fiyatı olamaz. Çünkü fiyat, pazarda değişime girmiş ürünün değerinin (artık meta demek lazım) parasal ifadesidir. Sonuçta her ürün meta değildir; ama her meta fiyatı olan bir "ürün"dür.

Marx, ücret ile kârın arasındaki ters orantıdan yola çıkarak ücret yükselmesinin, kapitalistin kârını azaltacağını, ama fiyatları etkilemeyeceğini söyler.

"Sonra gene, ücretlerdeki genel bir artış, hiçbir zaman malların fiyatlarında az ya da çok genel bir artış getirmez."[704]

* * *

Grevlerin, fiyatlarda yükselmeye yol açacağını düşünen Proudhon'a karşı Marx, grevlerin, işçi sınıfının savaşım araçları olduğunu savunur.

İngiltere'deki grevlerin yeni makinelerin icadına ve uygulanmasına yol açtığını belirtir Marx. Kapitalistler yeni makineleri kullanarak işçileri işsiz bırakır, sokağa atar. Makine sayesinde işsiz kalan işçi, grev hakkını bile yitirir, burjuvaziye karşı yapılan savaşta eylemsiz kalır.

"Denilebilir ki, makineler, uzmanlaşmış emeğin grevlerini bastırmak için kapitalistler tarafından kullanılan silahlardır. Otomatik iplik bükme makinesi, modern sanayinin bu en büyük icadı, isyan durumunda olan iplikçileri eylem–dışı bırakmıştır."[705]

* * *

[701] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 94- 177- 178.
[702] K. Marx, a.g.e., s. 178.
[703] K. Marx, a.g.e., s. 178.
[704] K. Marx, a.g.e., s. 178.
[705] K. Marx, a.g.e., s. 179.

Proudhon, işçilerin ücretlerini yükseltme savaşımına katılmamasını istediği gibi, onların kendi aralarında dayanışmamalarını da ister. Proudhon'un bu görüşü ücret yükselmesine–grevlere karşı aldığı olumsuz tutumun olumsuz sonucudur. Proudhon söz konusu kitabında der ki:

"İngiliz işçilerinin dayanışma alışkanlıklarını bırakmış olduklarını görüyorum; ki bu, onlar hesabına kutlanacak bir ilerlemedir."[706]

Proudhon bu görüşünü desteklemek amacıyla Ceza Yasası'nı bile kullanır. Ona göre Ceza Yasası uyarınca grevlerin yasaklanması ve işçilerin dayanışmalarının engellenmesi, ekonomik sistemin çıkarınadır. Marx, Proudhon'dan bir alıntı yapar:

"Bir işçi grevi, yalnızca Ceza Yasası öyle dediği için değil, ekonomik sistemden, kurulan düzenin zorunluluğundan ötürü de yasa dışıdır. (...)

İşçilerin dayanışma ile tekel yaratmak için zor kullanmaya girişmeleri toplumun hoş görebileceği bir şey değildir."[707]

Marx'ın Proudhon'a yanıtı kısa ve nettir:

"M. Proudhon, Ceza Yasası'nın bir maddesini, burjuva üretim ilişkilerinin zorunlu ve genel sonucu diye yutturmak istiyor."[708]

Burada Marx'ın kullandığı "üretim ilişkileri" kavramına dikkat edelim. Bu noktayı sonuç bölümünde ele alacağız.

Marx, dayanışmanın, ekonomik sistemin işleyiş mekanizmasının zorlamasıyla ortaya çıktığını belirtir. Modern sanayi ve rekabet ne kadar gelişirse, dayanışma o kadar gerekli ve zorunlu olur. Ayrıca dayanışmaya girmek, zaman içinde politik bir davranışa yol açar. Bir ülke dünya pazarıyla ne denli fazla bütünleşirse, o ülkede dayanışma o kadar çok kendini dayatır.

Büyük sanayi, işçi sınıfını fabrikalarda yoğunlaştırır. Ama aralarındaki rekabet onları böler. Onları birleştirecek şey, ücretlerin korunması ve yükseltilmesi için aralarında patrona karşı kuracakları, ortak çıkara dayanan Dayanışma'dır. Demek ki, dayanışma, işçiler arasındaki rekabeti durduracak ve onları patrona karşı tek bir yumruk haline getirecek bir silahtır.

Başlangıçta dayanışmanın ve patronlara karşı direnmenin ilk amacı ücretleri korumak ve yükseltmek ise; ikinci aşamada, işçilere karşı birleşen kapitalistlerin eylemleri sonucu, onları bir sınıf olarak kapitalistlerin karşısına dikmektir. Böyle bir aşamada "ücret için savaşım" geri plana düşer; sermaye karşısında birlik öne geçer.

"Bu o denli doğrudur ki, işçilerin birlik uğruna ücretlerinin büyük kısmını feda etmeleri karşısında İngiliz iktisatçılar şaşırıp kalmaktadır."[709]

---

[706] Proudhon, aktaran K. Marx, a.g.e., s. 179.

[707] K. Marx, a.g.e., s. 181.
[708] K. Marx, a.g.e., s. 181.
[709] K. Marx, a.g.e., s. 184.

13.9- Kendinde Sınıf – Kendisi İçin Sınıf

Büyük sanayi işçi sınıfını yaratır. Burjuvaziye karşı onları bir araya getirir. Tek tek burjuvalara karşı onları kavgaya zorunlu kılar. Bir fabrikada, bir iş kolunda daha iyi çalışma koşulları, daha yüksek ücret için işçiler grev yaparlar. Daha şimdiden kapitalistler karşısında bir sınıftırlar; ama hâlâ tek tek patronlarını düşman olarak bellerler. Bütün kapitalistleri düşmanları olarak görmezler. Savundukları çıkarlar yerel – özel çıkarlardır, henüz sınıf çıkarı değildir. Ekonomik çıkarından ötesini görmezler. İşte, Marx, işçi sınıfın ortaya çıktığı; ama sınıf çıkarlarının bilincinde olmadığı, eylemlerin iktisadi amaçlarla sınırlı olduğu (siyasal amaçla birleşmemiş olduğu) bu aşamaya "işçi sınıfının kendinde sınıf" aşaması der.

Ne zaman ki, işçi sınıfı ekonomik amaçlarıyla siyasi amaçlarını birleştirirse; kapitalistlere karşı ayrı bir sınıf olduğunun bilincine varırsa; sınıf düşmanı olan burjuvalara, sınıf olarak karşı çıkarsa; kendini siyasal bir sınıf hareketi olarak oluşturmuş olur ve "kendisi için sınıf" konumuna yükselir.

Sözgelimi, tek bir fabrikada veya bir sanayi kolunda, ülkenin bir bölgesinde, işgününün kısaltılmasını istemek ekonomik bir harekettir. Ama ülke çapında işgününü yasalaştırmaya çalışmak bir siyasi harekettir. Bir sınıfın, diğer sınıfa karşı sınıf savaşımı her zaman siyasal bir savaşımdır. Kendinde sınıf bunun bilincine erişmemiş sınıf iken, kendisi için sınıf bunun bilincine erişmiştir. Dayanışma (birlik), politik bir karakter aldığı zaman kendisi için sınıf ortaya çıkar. Yani işçi sınıfı artık toplumsal bir harekettir; her toplumsal hareket siyasi bir harekettir.

"Ekonomik koşullar ülkenin halk yığınlarını ilkin işçi haline getirir. Sermayenin dayanışması, bu yığın için ortak bir durum, ortak çıkar yaratmıştır. Bu yığın, böylece, daha şimdiden sermaye karşısında bir sınıftır; ama henüz kendisi için değil! Ancak birkaç evresini belirtmiş bulunduğumuz bu savaşım içinde, bu yığın birleşir ve kendisini kendisi için bir sınıf olarak oluşturur. Savunduğu çıkarlar, sınıf çıkarları olur. Ama sınıfın sınıfa karşı savaşımı politik bir savaşımdır."

"Toplumsal hareketin politik hareketi içermediğini söylemeyin. Aynı zamanda toplumsal olmayan bir politik hareket yoktur."[710]

13.10- Devrim – Geçiş dönemi - Devletsizlik

Kendisi için sınıf olmuş proletarya, kendisi için sınıf olmuş burjuvaziye karşı sınıf savaşımı yapar. Bu savaşımın doruğu devrimdir. Ezilen bir sınıfın (proletaryanın) kurtuluşu demek, yeni bir toplumun yaratılmasıdır. Devrim bunun ilk adımıdır.

"Proletarya ile burjuvazi arasındaki uzlaşmaz karşıtlık, bir sınıfın öteki sınıfa karşı savaşımıdır; öyle bir savaşım ki, en yüksek ifadesine götürüldüğünde toptan bir devrim olur."[711]

[710] K. Marx, a.g.e., s. 184- 186.
[711] K. Marx, a.g.e., s. 186.

Devrimden sonra ne olur? Burjuvaziyi iktidardan düşüren proletarya şimdi ne yapacaktır? Kendi sınıf egemenliğini kuracak mıdır? Proleter bir devleti örgütleyecek midir? Yoksa eski devleti olduğu gibi alıp kullanacak mıdır? Ya da hiçbir geçiş dönemine gereksinim duymadan sınıfları kaldırıp komünizme (sınıfsız topluma) ulaşacak mıdır? Marx'ın bu soruların bir kısmına yanıtı vardır; ama şimdilik hepsine değil! Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'ni yazdığı sırada, bu konudaki görüşlerini dikkatle süzmek gerekir. Devrim sonrasında ne olacağını Marx şöyle anlatır:

"Bu eski toplumun yıkılmasından sonra yeni bir politik iktidarla sonuçlanacak yeni bir sınıfın egemenliği mi demektir? Hayır. (...)

İşçi sınıfının kurtuluş koşulu da bütün sınıfların kaldırılmasıdır.

İşçi sınıfı, kendi gelişim hareketi içinde, eski uygar toplumun yerine sınıfları ve onların uzlaşmaz karşıtlıklarını dışta bırakacak bir birlik koyacaktır ve bu anlamıyla politik iktidar diye bir şey artık kalmayacaktır; çünkü politik iktidar, uygar toplumdaki uzlaşmaz karşıtlığın resmî ifadesinden başka bir şey değildir."[712]

Burada çok açık olmamakla birlikte, kapitalizmden sınıfsız topluma gidişte bir geçiş döneminin gerekliliğini duyuran bir hava vardır. Bu havayı yaratan kilit kelimeler nedir? "İşçi sınıfı, kendi gelişim hareketi içinde" sınıfsız bir birlik yaratacaktır. Demek ki, sınıfsız topluma bir gelişim içinde ulaşılacaktır; birdenbire sınıfsız toplum kurulmayacaktır.

Diyebiliriz ki, daha şimdiden Marx'ta tohum halinde olsa da bir " geçiş dönemi" fikri vardır. İşçi sınıfının kendi gelişim hareketini kapsayan bu geçiş dönemi kısa mı, uzun mu olacaktır? Bu sorunun yanıtını Marx'ın şu an söylediklerinden çıkaramayız. Burada bir soru işareti durur.

Komünistlerin sonul amacının sınıfların tümüyle kaldırılması konusunda Marx'ın şüphesi yoktur; yukarıda aktardığımız görüşlerde bu net olarak gözükür.

Bulanık olan nokta, "geçiş dönemi" düşüncesinin tohumuna sahip olan Marx'ın, başlangıçta "yeni bir sınıfın egemenliğinin zorunluluğuna" vurgu yapmamasıdır.

Geçiş dönemini kapsayacak "proletarya diktatörlüğü" fikrinden Marx şu an uzaktadır. Bu noktadaki açıklığa Marx'ın erişmesi için bir zaman geçecektir.

* * *

Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde devletin bir sınıfın egemenlik aracı olduğunu net biçimde formüle etmişlerdi. Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde bir adım daha atarak devlet teorisinin bir ayağını daha tamamlar.

Komünizmde devlet ne olacak? sorusunun yanıtı *Felsefenin Sefaleti*'nde bulunmuştur.

Marx'tan aktardığımız görüşte şu nokta çok açıktır. Devlet uzlaşmaz sınıf karşıtlığının ifadesidir. Komünizm sınıfsız toplum olduğuna göre, bu toplumda devlet, politik iktidar olmaz. Kırmızı çizgiyle altı çizilecek Marx'ın düşüncesi; devletin varlığını veya yokluğunu sınıfların varlığına veya yokluğuna bağlamasıdır.

[712] K. Marx, a.g.e., s. 185- 186.

Bu fikrin önemi, Marx, Komünizmi iki aşamaya böldüğü dönemde (*Gotha Programı Eleştirisi* -1875) daha belirginleşecektir. Orada komünizmin her iki aşamasını da sınıfsız toplum olarak formüle eden Marx'ı, *Felsefenin Sefaleti*'ndeki şimdiki görüşüyle birleştirirsek ortaya çıkacak sonuç şudur: Devlet sınıfların varlığına dayanıyorsa; komünizmin her iki aşamasında da sınıflar yoksa; komünizmin hiçbir aşamasında politik iktidar, yani devlet olamaz.

13.11- Ya Devrim, ya Yok Olma

Marx, sınıf karşıtlığının yok edilmesinden sonra ortaya çıkan sınıfsız toplumda politik devrimlerin de öldüğünü belirtir. Sınıflar yok olmuşsa, gerçekten politik devrime ihtiyaç kalmaz. Toplumsal değişim devrim yoluyla değil, evrim yoluyla ilerler. Marx'ın ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde komünizmi yerel değil, evrensel olarak gördüğünü düşünürsek, politik devrimlerin dünya çapında sonlandığını da eklememiz gerekir. Dünya sınıfsız topluma eriştiği zaman politik devrimler tarih sahnesinden silinir. Toplumsal evrimler, politik devrim olmaktan kurtulur. Peki, o gün gelinceye kadar ne olacaktır? İnsanlığın karşısına hep şu soru dikilecektir: Ya savaş, ya ölüm; ya devrim, ya ölüm; ya kurtuluş, ya yok oluş!

"Sınıfların ve uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarının artık bulunmadığı bir düzendedir ki, toplumsal evrimler, politik devrimler olmaktan çıkacaklardır.

O zamana dek, toplumun her genel yeniden altüst oluşunun arifesinde, toplumsal son sözü hep şu olacaktır:

'Ya savaş, ya ölüm; ya kanlı savaşım, ya yokolma.'

Sorun işte böyle amansızca konmuştur."[713]

Marx'ın Fransız kadın romancısı George Sand'a dayanarak vurguladığı son satırda; ya insanlığın kurtuluşu, ya da yokoluşu gizlidir. Hatta Marx'ın "komünizmin kaçınılmazlığı" fikrinden daha yukarıya çıkarak, "eğer komünizm dünyaya gelmezse, insanlık yokoluşa gidecektir," demek istediğini düşünebiliriz veya bu düşüncenin siluetini, gölgesini sunduğunu söyleyebiliriz.

13.12- Sonuç

Felsefenin Sefaleti'nin eksik yönleri üzerinde neler söylenebilir?

Birincisi, Marx'ın emek ile emek gücünü henüz ayırmamasından dolayı ortaya çıkan yanlışlara işaret etmek gerekir. Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde der ki:

"Emek alınıp satıldığı kadarıyla, herhangi başka bir meta gibi bir metadır."[714]

[713] K. Marx, a.g.e., s. 186.
[714] K. Marx, a.g.e., s. 61.

1859 yılına kadar yayınlanmış olan Marx'ın eserlerinde hep aynı sorun vardır. Marx 1859 yılından önce burjuva bilimi ekonomi politikle hesaplaşmasını tamamlayamamıştır. Engels bu çok önemli eksikliği açıkça kabul eder. Marx'ın *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı kitabına 1891'de yazdığı önsözde şöyle der:

"*Kırklarda Marx, ekonomi politiğin eleştirisini henüz tamamlamamıştı. Bu, ancak ellilerin sonuna doğru gerçekleşti. Onun için, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın birinci kısmından (1859) önce yayınlanan yazıları, birçok bakımdan, 1859'dan sonra yazdıklarından farklıdır. Bundan önceki yazılarında öyle deyimler, hatta başlıbaşına öyle tümceler vardır ki, sonraki yapıtları açısından talihsiz, hatta yanlış görünürler."*[715]

İşte, bu yanlışlardan bir tanesi de emek ile emek gücünün ayrıştırılmamasıdır.

Aslında Marx, ekonomi politiğe ilk büyük darbesini 1857–1859 arasında yazdığı *Grundrisse*'de indirmiştir. Engels bu kitap taslağı, yaşadıkları dönemde yayınlanmamış olduğu için *Grundrisse*'den söz etmez.

Felsefenin Sefaleti'nde yer almayan emek ile emek gücü arasındaki ayrım dilbilgisi yönünden bir ayrım değildir; içerik olarak bu ayrım gelişmiş Marksizm ile burjuva ekonomi politiğini kalın bir duvarla ikiye ayırır. Marx bu ayrıma dayanarak artı–değer teorisini ortaya koyabilmiştir (Şüphesiz ki, emeği, soyut ve somut olarak ikiye ayırarak).

Ekonomi politiğe göre, işçi emeğini satar. Gelişmiş Marksizme göre işçi, emek gücünü satar. Emeğin bir değeri yoktur; ama emek gücünün bir değeri vardır. Emek kendi başına bir şey üretmezken, emek gücüne sahip olan işçi, onu kapitaliste satar ve kapitalist emek gücünden yararlanarak artı–değer elde etme olanağına sahip olur. Marx, *Ücret, Fiyat, Kâr*'da (1865'te yazıldı, 1898'de yayınlandı) emek ile emek gücünün aynı şey olmadığını belirtir.

"İşçinin sattığı şey, doğrudan doğruya emeği değil, onu kullanma hakkını geçici olarak kapitaliste devrettiği emek–gücüdür."[716]

* * *

İkincisi, *Felsefenin Sefaleti* emek-gücünün değerini saptarken bir yanılgıya düşer; emek gücünün doğal fiyatının asgari ücret olduğunu söyler. Asgari ücret, işçinin bakımı ve geçimi için gerekli olan fiziksel sınırdır.

"Peki, bu emek metaını üretmek için gerekli olan nedir? Emeğin sürekli bakım ve geçimi için, yani işçinin yaşaması ve neslini çoğaltması için vazgeçilmez olan nesnelerin üretimine yetecek emek zamanı. Emeğin doğal fiyatı, asgari ücretten başka bir şey değildir."[717]

Emek metası (emek gücü demek lazım) demek ki, Marx'a göre işçinin yaşamını sürdürmek için gerekli olan asgari ücrete eşittir. Emeğin doğal fiyatı = asgari ücret.

---

[715] F. Engels, *Ücretli Emek ve Sermaye*'ye 1891 tarihli önsöz, K. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye: Ücret, Fiyat, Kâr,* çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1979, s. 16.
[716] K. Marx, a.g.e., s. 124.
[717] K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 54.

Tabii ki, daha önce değindiğimiz gibi " emeğin doğal fiyatı" yerine, "emek–gücünün fiyatı" yazmak gerekir. Fakat bunu düzeltsek bile yine yanlış ortadan kalkmaz. Çünkü emek–gücünün değeri, diğer metalarda (emek gücü de bir metadır) olduğu gibi toplumsal olarak gerekli emek miktarıyla (niceliğiyle) belirlenir.

Emek–gücü = toplumsal olarak gerekli emek miktarı (zamanı) = ücret

Ama bu ücret, her zaman asgari ücret değildir. Kimi zaman asgari ücretle çakışır, kimi zaman çakışmaz. Kapitalist, ücreti asgariye çekmek için çalışır; ama yine de toplumsal ve tarihsel koşullar, sınıf mücadelesi, ülkenin geleneksel yaşam düzeyi ücretin oluşumuna etki eder.

Felsefenin Sefaleti'ndeki ücret (emek gücünün değeri) noktasında eksik olan şey, onu sadece fiziksel yanıyla (yani işçinin yaşaması için gerekli olan minimum parayla) sınırlamasıdır. Marx daha sonra bu görüşünden vazgeçer; emek gücünün değerine "geleneksel yaşam düzeyini" de ekler.

Demek ki, gelişmiş Marksizme göre, yeni formül şudur:

Emek gücünün değeri (ücret) = fiziksel öğe + toplumsal veya tarihsel öğe (geleneksel yaşam düzeyi).

Geleneksel yaşam düzeyi bir Avrupalı için farklıdır; bir Afrikalı için farklıdır. Emek–gücünün değerine giren bu tarihsel (toplumsal) parça ülkenin durumuna göre azalabilir, hatta kimi zaman yok olabilir. Şüphesiz ki, kapitalist açısından ücreti salt fiziksel sınıra yaklaştırmak amaçtır; çünkü kârların, ya da artı-değerin azamisi, ücretlerin fiziksel asgarisine denk düşer. Basit bir söyleyişle, kapitalist ücreti ne kadar düşük tutabilirse, ona o kadar fazla kâr kalır. Marx, gelişmiş döneminde yazdığı *Ücret, Fiyat, Kâr* isimli eserinde emek gücünün değerini yeni anlayışına uygun formüle eder.

"Emek gücünün değeri, biri salt fiziksel, ötekisi ise tarihsel ya da toplumsal olan iki öğeden oluşur. Emek gücü değerinin en uç sınırını fiziksel öğe belirler; yani bu demektir ki, işçi sınıfının geçinmesi ve yeniden üremesi, fiziksel varlığını sürdürmesi için, yaşamak ve çoğalmak için vazgeçilmez olan geçim araçlarını alması gerekir. (...)

Salt fizyolojik olan bu öğe yanında, her ülkede, emeğin değeri, geleneksel yaşam düzeyi ile de belirlenir. Bir yaşam düzeyi, yalnızca fiziksel yaşamdan ibaret olmayıp, insanların içinde yaşadıkları ve içinde yetiştirilmiş oldukları toplumsal koşullardan doğan bazı gereksinmelerin doyurulmasıdır."[718]

Engels ayrıca *Felsefenin Sefaleti*'nde ücret konusunda olan eksikliğe, bu kitaba 1885 tarihinde Almanca baskısı için yazdığı notta dikkat çeker. Marx'ın, "*Emeğin doğal fiyatı asgari ücretten başka bir şey değildir,*" görüşünü kastederek şöyle yazar:

"Gerçekte ücretler sürekli olarak asgariye yaklaşma eğilimi taşıyorlarsa da, yukarıda sözü edilen bu tez, her şeye karşın yanlıştır."[719]

* * *

[718] K. Marx, *Ücret, Fiyat, Kâr,* s. 147.
[719] Engels'in 1885 Almanca Baskıya Notu, *Felsefenin Sefaleti,* s. 55.

Üçüncüsü, *Felsefenin Sefaleti* Ricardo'nun değer teorisini (bir malın değerinin nasıl belirleneceğini) kabul eder; ona hiçbir ekleme yapmaya gerek duymaz. Marx der ki:

"Değerin emek zamanı ile belirlenmesi, Ricardo için, değişim değeri yasasıdır. (...) Ricardo'nun değer teorisi gerçek ekonomik yaşamın bilimsel yorumudur."[720]

Demek ki, Ricardo'ya göre bir metanın değeri onun üretilmesi için gerekli emek zamanıyla, üretim maliyeti ile eşittir.

Metanın değeri = üretilmesi için gerekli emek miktarı = gerekli emek zamanı = üretim maliyeti

Her işçi bir metayı üretmek için değişik zamanlar harcar. Bir ayakkabıyı birisi bir günde üretir, diğeri iki günde üretir. Ama ayakkabının değeri işçinin tembelliğine veya çalışkanlığına bakarak belirlenemez. Bu nedenle, metanın değeri her işçinin onun üretimde harcadığı emekle değil, o metayı üretmek için toplumsal bakımdan gerekli emek zamanıyla belirlenir. Bu ayrım çok önemlidir. Ölçüyü veren emek zamanı (miktarı, niceliği) bireysel değil, toplumsal olarak gerekli olan emektir.

İşte gelişmiş Marksizm emeğin toplumsal yanını vurgular. Bir metanın değerini, metanın üretilmesi için gerekli toplumsal emek zamanıyla eşitler. Ama kesinlikle bireysel emek zamanıyla değil!

Ölçüt olarak alınan bu gerekli toplumsal emek miktarı (zamanı), metanın o toplumdaki koşullar içinde üretilmesi için gerekli olan zamandır.

"Eğer bir metanın değeri, o metanın üretimine harcanan emek miktarı tarafından belirleniyorsa, bir işçi ne kadar tembel ve beceriksiz olursa, onun yaptığı metanın da o kadar fazla değer taşıyacağı (...) sanılabilir. Ama bu talihsiz bir yanılgı olurdu. Anımsayacaksınız, ben, 'toplumsal emek' deyimini kullandım ve bu 'toplumsal' nitelemesi pek çok şeyi içerir."[721]

"Toplumsal olarak gerekli emek zamanı, bir malı, normal üretim koşulları altında, o sıradaki ortalama hüner derecesi ve yoğunluğu ile elde edebilmek için gerekli zamandır."[722]

Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu toplumsal olarak gerekli zaman, geçmiş zamanda üretilmesi için harcanmış zaman değil, bugünkü koşullarda harcanmış toplumsal emek zamanıdır. Sözgelimi on yıl önce bir ayakkabı beş saatte toplumsal emekle üretilmişse, ama bugün dört saatte bir ayakkabı üretilebiliyorsa, on yıl önce üretilmiş ayakkabının bugünkü eşdeğeri dört saatlik toplumsal emek zamanına eşittir; beş saate değil.

"Değer belirleyici olan, ürünlerde yer almış emek zamanı değil, o an için gerekli emek zamanıdır."[723]

---

[720] K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 53.
[721] K. Marx, *Ücret, Fiyat, Kâr,* s. 117.
[722] K. Marx, *Kapital*, cilt I, s. 53.
[723] K. Marx, *Grundirisse* Cilt I, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999, s. 68.

Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde Sismondi'den yaptığı alıntıyla, bir metanın değerinin o gün üretildiği gerekli zaman miktarıyla değil, şimdi üretilmesi için gerekli emek miktarıyla ölçüldüğünü gösterir ve kabul eder. Ama ardından bir yanlış yapar; emek–gücünün değerini asgari ücretle eşitlediği gibi, bir metanın değerini de üretilmesi için gerekli "asgari zamanla" eşitler.

"Değeri belirleyen şeyin, bir şeyi üretmek için harcanmış zaman değil, onun üretilebileceği asgari zaman olduğu (...) önemlidir."[724]

Marx bu yanlışını *Grundrisse*'de düzeltir. Bir metanın değerini, üretilmesi için gerekli toplumsal zamanın (emek miktarının) asgarisiyle değil, ortalamasıyla ölçer.

"Metaların emek zamanı ile belirlenmiş değeri, onların yalnız ortalama değeridir."[725]

Son olarak belirtelim ki, kapitalizmde toplumsal emek, özel mülkiyetten dolayı (üreticilerin birbirinin karşısında durmalarından dolayı) kendisini gizler ve ancak değişim sürecinde açığa çıkar. Kapitalizmde toplumsal emek dolaysız (doğrudan doğruya) toplumsal değildir; metaların paraya dönüşmesiyle emeğin toplumsal niteliği kendini gösterir; somut emek, soyut emeğe dönüşür.

* * *

Dördüncüsü, *Felsefenin Sefaleti*'nde Marx Proudhon'un para anlayışının karşısına Ricardo'yu çıkarır. Ricardo'nun "para anlayışı" konusunda hiçbir eleştiri getirmez. Marx burada eksik bıraktığı eleştiriyi daha sonra ekonomik politikle hesaplaşırken tamamlar.

"Ricardo, (...) hiçbir yerde, değişim değerinin, kârın, rantın vb. içeriğini incelemediği gibi, kendi niteliği gereği olarak paranın içeriğini de incelememiştir."[726]

Marx ayrıca kendisi de paranın içeriğini ayrıntılı olarak *Felsefenin Sefaleti*'nde incelememiştir. Bu görevi Marksizmin gelişme döneminde yerine getirecektir.

Felsefenin Sefaleti'nde artı–değer (ödenmemiş emek), somut emek (kullanım değeri yaratan emek), soyut emek (değişim değeri yaratan emek) konusunda açıklayıcı bilgiler bulamayız. Gerçi Marx, artı–değerin mekanizmasını şimdilik çözememiş olmasına rağmen, artı-değerden başka bir şey olmayan artı–emek için şöyle yazabilmiştir:

"Artı–emeğin elde edilebilmesi için, kâr eden sınıfların ve çöken sınıfların varolmaları zorunluydu."[727]

* * *

Felsefenin Sefaleti'nin Marksizm açısından önemi nereden gelir? Marx'ın sözleriyle söylersek "20 yıllık bir çalışma sonucu *Kapital*'de geliştirilen kuramların tohumlarını" taşır.

---

[724] K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 69.
[725] K. Marx, *Grundrisse Cilt I* , s. 70.
[726] K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 218.
[727] K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 105.

Alman İdeolojisi'nde kullanılan "karşılıklı ilişki" kavramı yerine *Felsefenin Sefaleti*'nde "üretim ilişkileri" kavramını buluruz.

"Her toplumun üretim ilişkileri bir bütün oluştururlar."[728]

Marx bu kavramın içeriğini açıklamaya çalışmaz; ama anlatım biçiminden ortaya çıkar ki üretim ilişkileri, üretim sürecinde bireyler arasındaki kurulan maddi ilişkilerdir. İleri bir tarihte Marx, mülkiyet ilişkilerinin ancak üretim ilişkileri içinde kavranabileceğini yazacaktır.

"Mülkiyetin ne olduğu sorusu, ancak, (...) üretim ilişkileri olarak (...) yanıtlanabilir."[729]

* * *

Felsefenin Sefaleti'nin değerli yanlarından bir tanesi, *Alman İdeolojisi*'nde söz konusu edilen tarihsel materyalizmin Proudhon'un görüşleri üzerinde denenmesi ve geliştirilmesidir. Engels, bu nedenle Louis Blanc'a *Felsefenin Sefaleti*'ni kendi partilerinin programı olarak gördüğünü belirtmiştir.

Marx'ın bu kitapta ilk kez ele aldığı noktalar ayrıca değerlidir: "Kendinde sınıf – Kendisi için sınıf", "Proletaryanın teorisyenleri", "Devletin sınıfsız bir toplumla uyuşmayacağı", "Geçiş toplumu fikrine ilk adım" önemli konu başlıkları olarak sayılabilir.

[728] K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 118.
[729] K. Marx – F. Engels*, Seçme Yazışmalar I*, s. 178.

GİRİŞ - X

1846 yılında Marx ve Engels tarafından kurulmuş Komünist Mektuplaşma Komitesi ile üst düzey kadroları İngiltere'de yaşayan Doğrular (Haklılar, Adiller) Birliği arasında ilişki kurulur. Doğrular Birliği'nin temel sloganı bu örgütün görüşlerini anlamak için yeterlidir:

"Bütün insanlar kardeştir."

Sınıf ayrımını ortadan kaldıran bu sloganla Marx ve Engels'in uzlaşması olanaklı değildir. Ocak 1847'de Doğrular Birliği'nin Londra komitesi Marx ve Engels'i bu örgüte katılmaya çağırır. Onlar da örgütün görüşlerinin değiştirilmesi koşuluyla bu çağrıya olumlu yanıt verirler.

2 Haziran 1847'de Londra'da toplanan birinci kongreye Engels katılır. Örgütün adı Komünistler Birliği olarak değiştirilir. Yeni bir tüzük hazırlanır; tüzüğün ilk maddesi örgütün değiştirilmiş yönünü gösterir:

"Birliğin ereği, burjuvazinin devrilmesi, proletaryanın egemenliği, sınıf karşıtlıkları üzerine kurulu eski burjuva toplumun ortadan kaldırılması ve sınıfsız ve özel mülkiyetsiz yeni bir toplumun kurulmasıdır."[730]

Komünistler Birliği'nin artık temel sloganı; "Bütün ülkelerin işçileri birleşiniz," olacaktır.

Komünistler Birliği'nin ilk kongresinde (2- 9 Haziran) bir de *Komünist İman Yemini Taslağı* başlıklı program tartışılır. (Taslağın tam metni 1968'de bulunmuştur.) Bu taslak Engels tarafından yazılmıştır; ama kongrede birliği sağlamak için kimi tavizler içerir.

Eylül 1847'de Komünistler Birliği'nin *Komünist Dergi* isimli yayını çıkar. Bu dergi bir kez yayımlanır, devamı gelmez.

Ekim 1847'de Engels, *Komünist İman Yemini Taslağı*'ndan yararlanarak daha önce verdiği kimi ödünleri ortadan kaldıran *Komünizmin İlkeleri*'ni kaleme alır. (Engels'in bu önemli yazısı ancak ilk kez onun ölümünden sonra İngilizce olarak Temmuz 1914– Ocak 1915 arasında yayımlanır.)

Engels, *Komünizmin İlkeleri*'ni 29 Kasım 1847'de toplanacak olan Komünistler Birliği'nin ikinci kongresi için acele ederek hazırladığını, komünistlerin parti politikasını halka basit bir anlatımla duyurmayı amaçladığını, "Komünist İman Yemini" isminden dinsel bir çağrışım

[730] *Komünist Birliği Tüzüğü*, aktaran F. Engels, *Seçme Yapıtlar III*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1979, s. 220.

yaptığından dolayı vazgeçtiğini, Marx'a 23- 24 Kasım 1847'de Paris'ten gönderdiği mektupta açıklar:

"Bu kez bizim istediğimiz biçimde olacağı için, bu kongre artık bu işi bitirmeli. (...)

'İman Tazeleme' üzerinde biraz daha düşün. Biz din kitabı üslubunu bir yana bıraksak ve şunun adına 'Komünist Manifesto' desek daha iyi olacak diye düşünüyorum."[731]

Engels aynı mektupta, hazırladığı *Komünizmin İlkeleri* broşürünü Londra'da toplanacak ikinci kongreye getireceğini belirtir.

29 Kasım 1847'de Komünistler Birliği'nin ikinci kongresi toplanır. Marx da bu kongreye katılır. Marx ve Engels'in görüşleri kongreye damgasını vurur. 8 Aralık'a kadar süren kongrenin sonucunda Marx ve Engels'e Komünistler Birliği'nin halka açıklanacak programı olan *Komünist Partisi Manifestosu*'nu yazma görevi verilir.

Marx 13 Aralık 1847'de Brüksel'e döner. 17 Aralık'ta Engels, Brüksel'e gelir. *Komünist Manifesto* üzerine çalışmaya başlarlar. Engels Aralık ayı sonunda Paris'e gider ve ancak 31 Ocak 1848'de Brüksel'e geri döner. Bu süre içinde Marx tek başına *Komünist Manifesto* üzerinde çalışır.

Komünistler Birliği Merkez Komitesi, programın yazım işinin uzadığını düşünerek 24 Ocak tarihinde aldıkları kararı 26 Ocak 1848'de bir mektupla Marx'a bildirir. Marx bu mektupta merkez komite tarafından eleştirilir:

"Merkez komitesi, Brüksel'deki bölge komitesine, geçen kongrede hazırlamayı üstlendiği Komünist Partisi Manifestosu'nu 1 Şubat Çarşamba gününe kadar Londra'ya iletmezse, kendisine karşı birçok müeyyideler uygulanacağını, Yurttaş Marx'a bildirmenizi emretmektedir."[732]

Marx 1848 Ocak ayının sonunda veya Şubat'ın ilk haftası *Komünist Manifesto*'yu İngiltere'ye gönderir. 1848 Şubat'ın sonuna yakın *Komünist Manifesto*'nun baskısı biter. *Komünist Manifesto*, Komünistler Birliği'nin parti programı olarak yazıldığından dolayı Marx ve Engels'in adını taşımaz. İlk baskısı yirmi üç sayfadır.

Komünist Manifesto'nun yayınlanmasından birkaç gün sonra da 1848 devrimleri patlak verir.

Komünist Manifesto'nun asıl yaratıcısı Marx'tır. Engels de bunu büyük bir alçakgönüllülükle kabul eder. Ama Engels'in katkıları inkâr edilemez.

Marx, *Komünist Manifesto*'yu yazarken Engels'in *Komünizmin İlkeleri*'nden yararlanmıştır. Bu iki eserin arasındaki ilişkiyi görebilmek için *Komünizmin İlkeleri*'ni incelemek gerekir önce.

---

[731] Engels'ten Brüksel'deki Marx'a 23– 24 Kasım 1847 tarihli mektup, K. Marx – F. Engels, *Seçme Yazışmalar I,* s. 43.

[732] 24 Ocak 1848, Komünistler Birliği Merkez Komitesi Kararı, aktaran David Riazanov, K.Marx – F.Engels: *Hayat ve Eserlerine Giriş*, çev. Ragıp Zarakolu, Belge Yayınları, 1990, s. 75.

14

KOMÜNİZMİN İLKELERİ (F. Engels, 1847)

Engels bu kısacık broşürü sorular – yanıtlar biçiminde yazar. Engels kendisine sorular sorar ve yanıtlar. Sesli düşünmenin yazıya dökülüşü gibi bir havaya sahiptir bu broşür. Engels'in anlaşılır, basit bir dili tercih etmesi hemen göze çarpar. İşçileri eğitmek amacını taşıdığından dolayı böyle bir özelliğe sahiptir *Komünizmin İlkeleri*.

14.1- Proletarya ve Burjuvazi

Engels, komünizmi genel olarak "proletaryanın kurtuluş koşullarının teorisi" olarak tanımladıktan sonra proletaryanın tanımını verir: Proletarya, geçim araçlarını sadece emeğini satarak sağlayan bir sınıftır. Tüm varlığı – yokluğu emeğini satıp – satamamasına bağlıdır.

"Proletarya, toplumun geçim araçlarını (...) tamamıyla ve yalnızca kendi emeğinin satışından sağlayan (...) tüm varlığı emek talebine (...) dayanan sınıfıdır. (...) 19. yüzyılın çalışan sınıfıdır."[733]

İlk dikkat etmemiz gerek şey, Engels'in de Marx gibi şimdilik emek ile emek gücü arasında ayrım yapmamasıdır. *Komünizmin İlkeleri*'nin birçok yerinde bu yanlış tekrarlanır. Daha önce *Felsefenin Sefaleti*'nde değindiğimiz bu görüş sonradan "işçi emek gücünü satar," şeklinde değiştirilecektir.

Engels'in proletarya tanımında önemli olan nokta şudur: Proletarya, geçimini, sadece ve sadece emeğini (emek gücünü) satarak sağlar. Onun emek gücünden başka satacak bir şeyi yoktur.

Engels'in, proletaryayı 19. yüzyılın çalışan sınıfı olarak görmesinin anlamı açıktır: Demek ki, proletarya belirli bir tarihsel dönemin (kapitalizmin) ürünüdür. Kapitalizm öncesi feodal dönemde proletarya yoktur.

Engels'in altını çizmek istediği görüş, çalışan sınıfın eski dönemlerde de varolduğu; ama onların "proletarya" ismini hak etmediğidir. Kısacası, proletarya çalışan bir sınıftır; fakat her çalışan sınıf proletarya değildir. Engels bu görüşü şöyle ifade eder:

"Yoksul halk ve çalışan sınıflar her zaman varolmuştur. (...) Ama (...) proleterler her zaman varolmamışlardır."[734]

---

[733] F. Engels, *Komünizmin İlkeleri*, Marx – Engels, *Seçme Yapıtlar I* içinde, çev. Muzaffer Ardos, Sol Yayınları, 1976, s. 98.

[734] F. Engels, a.g.e., s. 99.

Bu doğru görüşte eksik olan taraf, insanlık tarihinde sınıfsız bir toplumun da varolduğunu hesaba katmamasıdır. Engels bu eksikliği ileri bir tarihte giderecektir.

* * *

Engels, proletaryanın sanayi devrimi sonucu nasıl doğduğunu İngiltere'den başlayarak özetler.

Büyük sanayinin, manifaktür dönemini tasfiye ederek proletaryayı ortaya çıkardığını belirtir. Bu arada eski orta sınıfların (küçük zanaat ustalarının) giderek yok olduğunu ekler. Geriye başka sınıfları yavaşça yutan iki sınıf kalır: Birincisi proletarya, ikincisi burjuvazi (kapitalist) sınıf.

Engels burjuvalar sınıfını tanımlar önce: Burjuva sınıf, geçim araçlarına ve bunları üretmek için gerekli maddi yapıya (hammaddelere, fabrikalara vb.) sahip olan sınıftır.

"Bütün geçim araçlarına ve bu geçim araçlarının üretimi için gerekli hammaddelere ve aletlere (makineler, fabrikalar, vb.) daha şimdiden hemen tamamıyla sahip büyük kapitalistler sınıfı. Bu sınıf, burjuvalar sınıfı, ya da burjuvazidir."[735]

Proletaryayı, tanımlanan burjuva sınıfı üzerinden yeniden tanımlar Engels: Proletarya, mülksüzler sınıfıdır. Emeklerini (emek güçlerini) zorunlu olarak burjuvaziye satmak zorunda olan sınıftır.

14.2- Proletarya ile Diğer Çalışan Sınıflar Arasındaki Farklar

Engels, proletaryanın, burjuva toplumdan önce ortaya çıkmadığını daha net göstermek amacıyla tarihin derinliklerine iner ve tarihte ortaya çıkmış çalışan sınıfları proletarya ile kıyaslar.

Antikçağda, köleler; ortaçağda (feodalizmde), serfler; manüfaktür döneminde, manüfaktür işçileri; kapitalizmde, proletarya vardır.

* * *

Engels sorar: Proleter, köleden hangi bakımdan farklıdır? Açıklar:

- Köle ancak bir kez satılır; proleter kendini her saat satar.
- Köle bir efendinin mülküdür; proleter tüm burjuva sınıfının mülküdür.
- Köle, bütün sefillik koşullarına karşın, güvence altına alınmış bir geçime sahiptir; proleter buna sahip değildir.
- Köle rekabetin dışındadır; proleter, rekabetin içindedir.

[735] F. Engels, a.g.e., s. 100.

- Köle, toplumun bir üyesi olarak tanınmaz; proleter ise uygar toplumun bir üyesi olarak kabul edilir.

- Köle, insanlık tarihinin toplumsal gelişiminde bir alt düzeyi temsil eder; proleter ise üst düzeyi.

- Köle, "özgürlüğüne", özel mülkiyetin bir parçası olan kölelik ilişkilerini yıkarak kavuşabilir; proleter ise genel olarak özel mülkiyeti ortadan kaldırarak gerçek özgürlüğe ulaşabilir.

* * *

Engels sorar: Proleter ile serf arasındaki fark nedir? Yanıtlar:

- Serf bir üretim aletine, toprağa ve onun kullanımına sahiptir; proleter özel bir üretim aletine sahip değildir.

- Serf, ürününün bir bölümünü feodal beye vererek yaşar; proleter ürettiği ürünün bir kısmını alarak yaşar. Serf feodal beye verir; proletere ise kapitalist tarafından verilir.

- Serf rekabetin dışındadır; proleter ise içinde.

- Serf kendini rekabete dahil ederek (ya kente kaçarak ve orada zanaatçı haline gelerek, ya feodal beye ürün yerine para vererek ve bir kiracı durumuna gelerek, ya da feodal beyi kovup kendisi toprak sahibi haline gelerek) "özgür" kılar. Proleter ise rekabeti özel mülkiyeti, sınıfları kaldırarak kendini özgürleştirir.

* * *

Engels, manüfaktür işçisi ile proleteri kıyaslamadan önce, feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde zanaatçının durumunu ele alır. Bir zanaatçının geleceği şu varsayımlardan birine denk düşer:

- Zanaatçı bir burjuva haline gelebilir.

- Orta sınıfa atlayabilir.

- Proleter haline gelebilir.

Engels sorar: Proleter, manüfaktür işçisinden hangi bakımdan farklıdır? Yanıtlar:

- Manüfaktür işçisi, bir üretim aletine, tezgâha ve boş zamanında işlediği kendine ait küçük bir toprağa sahiptir; proleter böyle bir olanaktan yoksundur.

- Manüfaktür işçisi, çoğunlukla kırsal kesimde yaşar; proleter ise çoğunlukla kentte yaşar.

- Manüfaktür işçisi, toprak beyi ve işvereni ile ataerkil ilişki halindedir; proleter ise kapitalistle sadece para ilişkisi içindedir.

Manüfaktür işçisinin, proleter haline geliş sürecini şu sözlerle açıklar Engels:

"Manüfaktür işçisi, büyük sanayi tarafından ataerkil ilişkilerinden kopartılır, hâlâ sahip olduğu mülkünü yitirir ve böylelikle ancak o zaman bizzat bir proleter haline gelir."[736]

14.3- Emeğin Fiyatı

Engels, proleterin, kapitaliste sattığı "emeğin fiyatını" tıpkı Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde söylediği gibi "emeğin" yeniden üretilmesi için gerekli üretim maliyeti ile ölçer. Daha önce belirttiğimiz gibi aslında söz konusu olan emeğin fiyatı değil, emek gücünün fiyatıdır.

Peki, emeğin (emek gücünün) fiyatı yani ücret nasıl ölçülecektir? Engels de Marx gibi, emeğin (emek gücünün) bir meta olduğundan yola çıkarak metanın değerini belirleyen yasayı buraya uygular.

Metanın fiyatı = ortalama üretim maliyetine eşittir.

Dolayısıyla bir meta olan emek gücünün değeri de onun üretim maliyetine eşittir.

"Bir metanın fiyatı, ortalama olarak her zaman, o metanın üretim maliyetine eşittir. Emeğin fiyatı da, demek ki, aynı şekilde emeğin üretim maliyetine eşittir."[737]

Peki, emeğin fiyatı (ücret) nasıl belirlenir?

Ücret = işçinin çalışabilir durumda olmasını sağlayacak geçim araçları miktarıdır.

Kısacası bu asgari ücret olacaktır; ücret bu çıtanın yukarısına veya aşağısına inerek dalgalanacaktır.

"Emeğin üretim maliyeti, tamamen, işçinin, kendisini çalışabilir durumda tutmak ve işçi sınıfının yok olmasını önlemek için gereksindiği geçim araçları miktarından ibarettir. (...)

Emeğin fiyatı, ya da ücret, geçim için gerekli en düşük, asgari miktar olacaktır."[738]

Daha önce gösterdik ki, Engels bu görüşü *Felsefenin Sefaleti*'ne eklediği özel bir notla kendisi eleştirmiştir. Engels de şimdilik Marx gibi ücretin saptanmasında, ülkelerin toplumsal koşullarına göre değişen geleneksel yaşam düzeyini (tarihsel öğeyi) atlamaktadır. Yine daha önce belirttiğimiz gibi Marx–Engels zaman içinde bu yanlıştan kurtulacaklardır.

14.4- Dünya Pazarı ve Dünya Devrimi

[736] F. Engels, a.g.e., s. 103.

[737] F. Engels, a.g.e., s. 100.
[738] F. Engels, a.g.e., s. 100- 101.

Engels, büyük sanayinin gelişmesiyle, sanayi devrimiyle, ulusal pazarların aralarında kurduğu ilişkilerle, bir dünya pazarının kurulduğuna dikkat çeker.

Büyük sanayi, tarihsel gelişimin seyri içinde, geri kalmış ülkeleri de ilerlemeye zorlar; yarı – barbar ülkeleri yalıtılmış durumundan çıkarır, onları daha fazla dünya pazarının bir elemanı haline getirir. Gelişmiş bir ülkede icat olunan yeni bir makine geri olan bir ülkede etkisini gösterir, işçileri işsiz kılar.

"Büyük sanayi, böylece, dünyanın bütün halklarını birbiriyle ilişki içersine sokmuş, bütün küçük yerel pazarları dünya pazarına katmış, her yerde uygarlık ve ilerleme için zemin hazırlamış ve uygar ülkelerde olan her şeyin bütün öteki ülkelerde de yankılar uyandırmasına neden olmuştur."[739]

Engels'in sözlerinin doğruluğunu bugünkü kapitalist dünya pazarında daha fazla bütünleşen ulusal pazarlar bir kez daha doğrular.

* * *

Önemli olan nokta, Engels'in "dünya pazarı" fikrinden çıkarmış olduğu "devrimci" sonuçlardır. Nasıl ki, uluslar dünya pazarında rekabet ederek ve içinde çelişki taşıyan bir bütünleşmeye giriyorlarsa; bir ülkede başlayan devrim diğer ülkeleri de etkiler. Dünya pazarı sadece burjuvaların geleceğini birleştirmekle kalmaz; halkların da geleceğini birleştirir. Bu şekilde, tek tek ülkelerdeki iki uzlaşmaz sınıf arasındaki karşıtlık evrensel düzeye taşınmış olur. İki sınıf arasındaki evrensel çelişkinin temeli özel bir niyete dayanmaz; dünya pazarının "tek" olmasından dolayı objektif bir temele dayanır.

"Böylece, eğer İngiltere ya da Fransa'da işçiler şu anda kendilerini kurtaracak olsalar, bu, bütün öteki ülkelerde de, bu ülkelerin işçilerine er veya geç kurtuluş getirecek devrimlere yol açacaktır."[740]

Engels'in sözlerinde altı çizilmesi gerekli olan iki düşünce var:

Birincisi, bir devrimin tek bir ülkede başlayabileceği.

İkincisi, bir ülkede başlayan devrimin başka ülkelere yayılabileceği.

Demek ki, Engels tek tek ülkelerde iktidarın ülke burjuvazisinden alınabileceğini (siyasal devrimi) kabul eder. Ayrıca bu devrimin başka ülkelere yayılabileceğini de.

Engels'in formülünü doğru çözmenin önemi, Engels'in şu sorusunda gizlidir:

"Bir devrimin yalnızca tek ülkede yer alması olanaklı olacak mıdır?"[741]

Engels, daha önce aktardığımız alıntıda, İngiltere veya Fransa'da işçilerin iktidarı almasını olanaklı gördüğüne göre, yukarıdaki sorunun yanıtının olumlu olması gerekir. Engels kendi sorusuna olumsuz yanıt verir:

[739] F. Engels, a.g.e., s. 103.
[740] F. Engels, a.g.e., s. 103.
[741] F. Engels, a.g.e., s. 110.

"Hayır. Dünya pazarını yaratmış olan büyük sanayi, yeryüzündeki bütün halkları ve özellikle de uygar halkları öylesine birbirine bağlamıştır ki, her halkın başına gelecekler, bir ötekine bağlıdır. (...)

Komünist devrim, bu yüzden, hiç de salt ulusal devrim olmayacaktır; bu, bütün uygar ülkelerde, yani en azından İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya'da aynı zamanda yer alan bir devrim olacaktır."[742]

Burada saçma bir çelişki var görünür; ama gerçekte değil! Engels ilk alıntıda bir ülkedeki siyasal devrimin başlamasından bahsederken, simdi bir devrimin toplumsal devrime dönüşerek tamamlanmasından söz eder. Yani komünizmin evrensel ölçekte (en azından dünyanın uygar ülkelerinde) kurulmasından bahseder.

Engels, "aynı zamanda yer alacak devrim" derken, bütün ülkelerde aynı anda başlayacak siyasal devrimi (iktidarın alınmasını) kastetmez. İktidarın alınması bir ülkenin sınırlarında biçimsel anlamda başlar, diğer ülkelere yayılır ve ancak komünist toplumsal devrim olarak aynı tarihsel dönem içinde dünya çapında tamamlanır.

Engels'in yaşadığı çağda dünya pazarının ekonomik olarak en gelişmiş ülkesi İngiltere'ydi. İngiltere'yi kapsamayan bir komünizm (dünya pazarında egemenliği kurmamış bir komünizm) düşünmek maddi gerçeklere ters düşerdi. O nedenle Engels (ileride göreceğiz ki Marx) Avrupa kıtasının bütününde (dünya pazarına egemen olan uygar ülkelerde) aynı zamanda kurulabilecek bir komünizmi savundular. Ama Avrupa kıtasında tek tek ülkelerde siyasal devrimleri imkânsız görmediler; İngiltere'yi içine almayan toplumsal bir devrimin (açıktır ki, uygar ülkelerde toplumsal devrimin tamamlanabilmesi için İngiltere'de de iktidarın ele geçirilmiş olması gerekir) komünizme dönüşemeyeceğini söylediler.

Marx ve Engels'e göre Fransa siyasal devrime; yani iktidarın alınmasına daha yakındı; fakat İngiltere, komünizmin kurulabilmesinin maddi koşullarına daha çok yakındı. Fransa'da siyasal devrimin koşulları vardı; ama İngiltere olmaksızın bu devrim komünizme ilerleyemezdi; proleter devrim tamamlanamazdı.

Komünizme geçişi veya proleter devrimin aynı anda tamamlanmasını, son saniyede komünizme aynı anda geçiş olarak algılamamak gerekir. Söz konusu edilen, dünya pazarına egemen uygar ulusların aynı tarihsel çağda, (ekonomik gelişkinliklerine bağlı olarak bir ülkenin daha hızlı, diğerinin daha yavaş) komünizmi birlikte kurmasıdır.

Engels bu nedenle İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya'da aynı zamanda yer alacak toplumsal devrimin (komünizmin dünya çapında kuruluşunun) hızının farklı olacağını belirtir.

"Komünist devrim (...) İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya'da aynı zamanda yer alan bir devrim olacaktır. Bu ülkelerin her birinde devrim, o ülkenin daha gelişkin bir sanayiye, daha çok zenginliğe ve daha hatırı sayılır bir üretici güçler kitlesine sahip olup olmayışına bağlı olarak, daha çabuk ya da daha yavaş gelişecektir. Dolayısıyla, bunu gerçekleştirmek, en yavaş ve en güç Almanya'da, en çabuk ve en kolay da İngiltere'de olacaktır."[743]

[742] F. Engels, a.g.e., s. 111.
[743] F. Engels, a.g.e., s. 111.

Engels ayrıca belirtir ki, aynı tarihsel dönemde başlayan bu toplumsal devrim, dünya çapında bir devrimdir; çünkü uygar ülkelerde aynı anda başlayan komünizm, öteki ülkeleri de gelişimlerini hızlandırarak peşinden komünizme sürükleyecektir.

"Bu dünya çapında bir devrimdir ve dolayısıyla kapsamı da dünya çapında olacaktır."[744]

O halde diyebiliriz ki, *Komünizm İlkeleri*'ne göre, tek tek ülkelerde siyasal devrimler patlak verecek, ülke sınırlarını aşarak dünyaya yayılacak; ama ancak toplumsal bir dünya devrimi olarak en azından uygar ülkelerin çoğunluğunda (o günkü koşullarda Avrupa kıtasında) aynı anda (evrede) tamamlanacaktır.

14.5- Toplumsal Devrim Çağının Koşulu

Engels, büyük sanayinin ortaya çıkışının, sanayi devriminin dünyaya yayılışının, iki uzlaşmaz sınıf karşıtlığının proletaryada yarattığı hoşnutsuzluğun, toplumsal devrimi hazırladığını düşünür.

"Böylece bir yanda proletaryanın büyüyen hoşnutsuzluğu, öte yanda büyüyen gücü ile, sanayi devrimi, proletaryanın yapacağı bir toplumsal devrimi hazırlar."[745]

Engels burada özel hiçbir ülkeyi kastetmeden toplumsal devrimin maddi temelini genel olarak gösterir. Büyük sanayi toplumsal devrimin başlama koşulu değil, başlayabilmesinin (olanaklı olabilmesinin) maddi koşuludur. *Alman İdeolojisi*'nin "evrensel ölçekte gelişkin üretici güçlere sahip olmayı", komünist devrim için pratik–maddi koşul olarak gördüğünü hatırlayabiliriz.

Tek başına büyük sanayi, gelişmiş üretici güçlerin var oluşu, siyasi devrimin koşulu da değildir. Öyle olsaydı Engels (veya Marx) siyasal devrimi Fransa'dan değil, İngiltere'den beklerlerdi; çünkü büyük sanayi ve üretici güçler İngiltere'de Fransa'dan daha gelişkindi. Bu maddi koşul, toplumsal devrime başlandığında onun gerçekleşmesinin hızını (kolay veya zor olacağını) gösterir.

Engels toplumsal devrimin (komünizmin kuruluşunun) bir tek ülkenin sınırlarında olamayacağını söylediğine göre, aynı zamanda başlayacak toplumsal devrim çağının koşulu nedir?

Soru şöyle de sorulabilir: Kapitalist üretim, hangi ekonomik koşulların çağa egemen olmasıyla ortadan kalkabilir?

Alman İdeolojisi toplumsal devrim için üretici güçlerle–karşılıklı ilişki tarzı (yani üretim ilişkileri) arasındaki çelişkiyi zorunlu görüyordu. Engels bu fikri yeniden üretim ilişkilerini "mülkiyet ilişkileri" olarak formüle ederek *Komünizmin İlkeleri*'nde tekrarlar.

"Toplum düzenindeki her değişiklik, mülkiyet biçimlerindeki her devrim, eski mülkiyet ilişkileriyle artık bağdaşmayan yeni üretici güçlerin yaratılmasının zorunlu sonucu olmuştur."[746]

---

[744] F. Engels, a.g.e., s. 111.
[745] F. Engels, a.g.e., s. 105.
[746] F. Engels, a.g.e., s. 107.

Demek ki, toplumsal devrim çağında üretici güçler ile üretim ilişkileri birbirine ters düşer; üretim ilişkileri (mülkiyet ilişkileri), üretici güçlerin gelişmesinin önüne dikilir; yeni üretici güçlerin yaratılması (doğal olarak yeni üretim ilişkilerinin oluşturulması) zorunlu olur ve toplumsal devrim çağı başlar.

Engels *Komünizm İlkeleri*'nde çok açık biçimde belirtmese de böyle bir çağın başladığını düşünür. Engels'e göre, 19. yüzyıldaki üretici güçlerle, üretim ilişkileri (üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet) ters düşmüş, özel mülkiyet, daha çok gelişmek isteyen üretici güçler için ayakbağı haline gelmiştir.

"Açıktır ki, üretici güçler, şimdiye dek, henüz herkes için yeterli miktarda üretebilecek ya da özel mülkiyet bu üretici güçler için bir ayakbağı, bir engel haline getirecek kadar gelişmemişlerdi. Ama (...) bugün ise özel mülkiyetin kaldırılması yalnızca olanaklı hale gelmemiş, hatta mutlak bir zorunluluk olmuştur."[747]

"Özel mülkiyetin kaldırılmasının olanaklı hale gelmiş olduğunu" söylemek, toplumsal devrim çağının (tabii ki o zamanki koşullarda Kıta Avrupa'sında) başladığını söylemektir. Dikkat edilirse, Engels, özel mülkiyetin kaldırılmasının olanaklı olduğunu bir ülke ismiyle sınırlamaz, evrensel düzlemde (Avrupa'da) kapitalist özel mülkiyetin ortadan kaldırılacağını düşünür.

Engels'in ve Marx'ın bu konuda yanılacaklarını tarih onlara gösterecek ve onlar da bunu açık yüreklilikle kabul edeceklerdir.

14.6- Özel Mülkiyetin Kaldırılma Yöntemi ve Yolu

Engels, özel mülkiyetin kaldırılma yönteminin barışçıl olmayacağını savunur. Engels, barışçıl yöntemlerin olanaksızlığını özel bir arzuya bağlamaz; tersine, eğer özel bir tercih sorunu olsaydı barışçıl yöntemleri tercih edeceklerini söyler. Fakat burjuvazi uygar ülkelerde proletaryanın başkaldırısını şiddetle ezmektedir; şiddete şiddet kullanmaktan başka çare yoktur.

"Özel mülkiyetin kaldırılmasını barışçıl yöntemlerle gerçekleştirmek olanaklı olacak mıdır?

Bunun olabilmesi istenen bir şeydir ve buna karşı direnecek en son kişiler elbette komünistler olurdu."[748]

Ayrıca Engels komünistlerin komplo yanlısı olmadıklarını belirtir; çünkü devrimler özel iradeyle olmaz, devrimi zorlayan nesnel koşular gerekir.

"Komünistler, komplonun hiçbir türlüsünün, hiçbir yarar sağlamadığı gibi, hatta zararlı olduğunu çok iyi biliyorlar. (...) Devrimlerin kasten ve keyfi olarak yapılmadıklarını (...) çok iyi biliyorlar."[749]

* * *

[747] F. Engels, a.g.e., s. 107- 108.
[748] F. Engels, a.g.e., s. 108.
[749] F. Engels, a.g.e., s. 108.

Proleter devrimin ilk işi proletaryanın siyasi egemenliğini, demokratik bir yapıyı kurmaktır. Engels'e göre bu yapı İngiltere gibi ülkelerde dolaysız biçimde, Fransa ve Almanya gibi ülkelerde ise dolaylı biçimde kurulacaktır.

Dolaylı ile dolaysız farkını doğuran nedir?

İngiltere gibi ülkelerde proletarya halkın çoğunluğunu oluşturduğu için dolaysız olarak, Almanya ve Fransa gibi ülkelerde ise halkın çoğunluğunu küçük köylüler ve kent burjuvazisi oluşturduğu için dolaylı olarak (belki de ikinci bir savaşımı gerektirecek biçimde) bu yapı kurulacaktır.

"Bu devrim nasıl bir yol izleyecektir?

Her şeyden önce, bir demokratik yapıyı ve böylelikle de, dolaysız ya da dolaylı biçimde, proletaryanın siyasal egemenliğini yürürlüğe sokacaktır. Proletaryanın şimdiden halkın çoğunluğunu oluşturduğu İngiltere'de dolaysız olarak.

Halkın çoğunluğunun yalnızca proleterlerden değil, (...) küçük köylülerden ve kent küçük – burjuvazisinden oluştuğu Fransa ve Almanya'da ise dolaylı olarak."[750]

Burada önemli fikir, "proletaryanın siyasal egemenliğinin" kurulacağının söylenmesidir.

İngiltere'de ve Fransa'da burjuvazi hâkimdir; Almanya'da ise mutlak monarşi vardır; henüz burjuvazi egemen değildir. Gerçi Engels'in, Fransa ve Almanya'yı aynı yerde sayması bir karışıklık yaratır. Engels'in, ülkelerin ekonomik gelişkinlik düzeyine bakarak bir ayrım yaptığını da söyleyebiliriz.

Özel mülkiyetin kaldırılması noktasında, proleter devrim ne yapacaktır? Belirtelim ki, söz konusu olan üretim araçları üzerinde olan mülkiyettir. Özel mülkiyeti bir çırpıda ortadan kaldıracak mıdır?

Engels, özel mülkiyetin proleter devrimden sonra hemen bütünüyle ortadan kaldırılamayacağını söyler. Toplum yavaş yavaş değişerek komünist topluma gidecektir. Bu süreç aynı zamanda yeterli üretici güçlerin (üretim araçlarının) yaratılması sürecidir. Başka bir deyişle üretici güçlerin özgürce geliştirilmesi, sınırsızca artırılması dönemidir. Burjuvazi, proleter devrimden önce zaten bunun koşullarını hazırlamıştır; gelişimin önünde engel olarak duran özel mülkiyet kaldırıldıkça üretici güçler hızla atılım yapacaktır.

"Özel mülkiyeti bir çırpıda kaldırmak olanaklı olacak mıdır?

Hayır, (...) yaklaşan proleter devrim, mevcut toplumu ancak yavaş yavaş değiştirecek ve özel mülkiyeti ancak gerekli miktarda üretim aracı yaratıldığı zaman kaldıracaktır."[751]

Burada çok önemli olan fikir, kapitalizm ile komünizm arasında bir geçiş döneminin zorunlu görülmesidir. Şimdilik geçiş toplumunu ayrıntılandıramaz Engels. "Proletaryanın siyasal egemenliğinin", proletarya diktatörlüğü anlamına geldiğini söyleyemez. Ama söylediği kadarıyla bile bir "geçiş toplumunu" düşündüğü bellidir.

[750] F. Engels, a.g.e., s. 109.
[751] F. Engels, a.g.e., s. 108.

Engels özel mülkiyeti ortadan kaldırmak için o zamanki koşullara bakarak birtakım tedbirler sıralar; bunlar özel mülkiyetin birden değil, yavaş yavaş kaldırılma tedbirleridir. (Toprak sahiplerinin, fabrika sahiplerinin yavaş yavaş mülksüzleştirilmesi; veraset haklarının sınırlandırılması, bir devrime isyan edenlerin mülklerinin zoralımı; bir devlet bankası aracılığıyla bankacılık sisteminin devlet elinde merkezileştirilmesi, vb.)

Bu önlemlerden birinin uygulanması, diğer önlemin uygulanmasını dayatacaktır. Özel mülkiyete her saldırı, siyasi egemenliği (devleti) elinde tutan proletaryaya, tarımı- sanayiyi– ulaşımı- sermayeyi, devletin elinde toplama olanağı verecektir.

"Özel mülkiyete karşı ilk köklü saldırıda bir kez bulunuldu mu, proletarya, durumdan daha ileri gitmek, bütün sermayeyi, bütün tarımı, bütün sanaii, bütün ulaşımı ve bütün değişimi gittikçe daha çok devletin elinde yoğunlaştırmak zorunda kaldığını görecektir."[752]

Burada gözümüzü dikmemiz gereken nokta, Engels'in proleter devrimden sonra devlet eliyle yapılacak kamulaştırmaları savunmasıdır. Yani proleter devlet ilk elde üretim araçlarındaki özel mülkiyeti ortadan kaldırarak onları kendi elinde toplamaya (devletleştirmeye, kamulaştırmaya) çalışır. Toplumsal mülkiyete (aslında mülkiyetsizliğe) ulaşabilmenin başka yolu yoktur.

Bu arada yan bir fikir olarak görmemiz gerekir ki, proleter devlet hemen yok olmayacaktır; geçiş dönemi boyunca varlığını sürdürecektir; ama güçlenerek değil, gücünü yitirerek. Engels şu anda bu soruna değinmez; ileride devletin yokoluş süreci incelenirken bu görev yerine getirilecektir.

* * *

Özel mülkiyet tamamen ortadan kaldırıldıktan sonra ne olacak? Engels, komünist topluma geçileceğini şu sözlerle anlatır:

"Nihayet, bütün sermaye, bütün üretim ve değişim ulusun ellerinde yoğunlaştığında, özel mülkiyet kendiliğinden ortadan kalkacak, para gereksiz olacak ve üretim o denli artmış ve insanlar o denli değişmiş olacaklardır ki, eski toplumsal ilişkilerin son biçimleri de yok olabilecektir."[753]

Engels'in sözleri içinde satır arasına sıkışmış bir düşünceyi hemen öne çıkarmamız gerekir: Özel mülkiyetin olmadığı komünist toplumda para da olmayacaktır. Geçiş toplumun sonunda para ortadan kalkar. Marksizmin gelişmesi döneminde para–meta üretimi ilişkisi çerçevesinde daha açıklayıcı bilgiye sahip olacağız. Engels'in 1847'de geçiş toplumundan (özel mülkiyetin kaldırılmasından) sonra paranın gereksizleşeceğini söylemesi onun dâhiliğini gösterir.

Engels şu ana kadar komünizme geçiş sürecini anlattı; özel mülkiyetin yok edilmesinden sonra komünizme geçileceğini söyledi. Yani proleter devrimi komünizme geçişle tamamladı. Bu tamamlama işini yaparken de sanki tek bir ülkeden bahsedermiş gibi yazdı. Engels'in daha önce toplumsal devrimin tamamlanışı konusunda yazdıklarına tekrar bağlanmamız gerekir. Yukarıda aktardığımız son alıntıdan sonra Engels sorar:

[752] F. Engels, a.g.e., s. 110.
[753] F. Engels, a.g.e., s. 110.

"Bu devrimin yalnızca tek ülkede yer alması olanaklı olacak mıdır?

Hayır."[754]

Bunun nedenlerini daha önce açıklamıştık.

14.7- Özel Mülkiyetin Kaldırılmasının Sonuçları – Komünist Toplum

Özel mülkiyetin kaldırılması ne anlama gelir? Kaldırılan özel mülkiyet yerine ne konacaktır?

Özel mülkiyet ortadan kaldırıldığı zaman: Üretim birbiriyle rekabet eden tek tek fabrika sahipleri tarafından yönetilmeyip, toplum tarafından yönetilir. Özel mülkiyetin yarattığı rekabet doğal olarak ortadan kalkar, onun yerine birliktelik konur. Birliktelik, bütün üretim araçlarının ortaklığını gerektirir.

"Demek ki, rekabeti kaldıracak ve onun yerine birlikteliği koyacaktır. (...)

Özel Mülkiyet, sanayiin bireysel olarak işletilmesinden ve rekabetten ayrılamaz; şu halde özel mülkiyet de kaldırılmak zorunda olacaktır; ve onun yerine bütün üretim araçlarının ortaklaşa kullanımı ve bütün ürünlerin ortak rıza ile dağıtımı, ya da mülkiyetin ortaklaşalığı denilen şey olacaktır."[755]

Dikkat edilirse, Engels'in burada kullandığı "üretim araçlarının ortak mülkiyeti" kavramı bir yeniliktir. Hatırlarsak *Alman İdeolojisi*'nde "mal ortaklığı" kavramı kullanılıyordu ve bilimsel açıdan doğru değildi ve böylece Engels bir yanlışı ortadan kaldırmış olur.

Özel mülkiyetin rekabetten dolayı anarşi üreten üretimsel yapısı ortadan kaldırılacak, yerine toplumsal bir plan uyarınca ve toplum üyelerinin katılımıyla oluşturulan planlı üretim konulacaktır. Toplumun gereksinmelerini dikkate alan bir üretimdir bu.

"Tüm toplumun gereksinmelerine uygun düşen bir plan uyarınca yönetilmesiyle, büyük sanayinin şu andaki işletilişinin bütün kötü sonuçları ortadan kaldırılmış olacaktır."[756]

* * *

Özel mülkiyetin kaldırılması, toplumun yeniden örgütlenmesi, eski işbölümünün ortadan kaldırılması demektir. Eski işbölümünün ortadan kaldırılması ise sınıfların ortadan kaldırılmasıdır; çünkü sınıfları yaratan eski işbölümüdür. O halde komünizmde ne eski işbölümü olabilir, ne de sınıflar.

"Toplumun çeşitli karşıt sınıflara bölünmesi gereksiz hale gelecektir. (...) Sınıflar işbölümü yüzünden var oldular; bu işbölümünün bugüne kadarki varlık biçimi yok olacaktır."

"Toplumun komünistçe örgütlenmesi (...) sınıfların varlığı ile bağdaşmaz."[757]

---

[754] F. Engels, a.g.e., s. 110.
[755] F. Engels, a.g.e., s. 106- 107.
[756] F. Engels, a.g.e., s. 111.
[757] F. Engels, a.g.e., s. 112- 113.

Özel mülkiyete dayalı eski işbölümü insanları "tek yanlı" hale getirir; birini köylü yapar, diğerini işçi, ötekini ayakkabıcı, terzi vb. İnsanları tek biçimde bir mesleğe bağlar. Toplumu ortaklaşa yönetim, farklı yetenekteki insanları hem gerektirir; hem de yaratır. Eski işbölümü yıkılır yıkılmaz "çok yönlü" insan ortaya çıkar. Bu insan değişik üretimsel işleri yapar hale gelir. Toplum, eğitimi öyle örgütler ki, toplumun gereksinmelerine uygun çok yönlü insanları yetiştirir; sanayinin değişik dallarında onları bir yerden başka bir yere taşıyabilir. Bireyler kendi yeteneklerine uygun olarak birkaç alanda kendilerini gerçekleştirir duruma gelir. Artık tek bir üretim dalına kölece bağımlı olan, tek bir yeteneğini öteki yetenekleri pahasına geliştiren birey ortadan kalkar, özgür birey ortaya çıkar. Özel mülkiyetin, sınıfların, eski işbölümünün yok olmasının doğal sonucudur bu.

"Eğitim, genç insanlara üretim sisteminin tamamını baştanbaşa çarçabuk görme olanağını verecek, toplumun gereksinmelerine ya da kendi eğilimlerine göre onları sanayinin bir dalından ötekine geçebilmelerini sağlayacaktır. Dolayısıyla, mevcut işbölümünün bunlardan her birine zorla kabul ettirdiği bu tek yanlılıktan onları kurtaracaktır."[758]

Alman İdeolojisi'nde altını çizdiğimiz gibi "çok yönlü insan" tek bir işe zincirle bağlanmış insanın anti-tezidir; çok farklı alanlarda yeteneklerini özgürce kullanan insandır. Kısacası bir mesleğin ahmağı olmuş insanın ortadan kalkışıdır.

* * *

Sınıfların ortadan kalkması, en büyük işbölümü olan kent ile köy arasındaki karşıtlığın da kalkması demektir. Tarımın ve sanayinin iki farklı insanı yerine aynı insanlar tarafından yürütülmesi demektir. Kent ve kır kaynaşacaktır. Artık komünizmde nasıl ki burjuvaziden, proletaryadan bahsedilmiyorsa; köylülerden de bahsedilemez.

"Çeşitli sınıflar zorunlu olarak yok olacaklardır. (...)

Bundan, kent ile köy arasındaki karşıtlığın da aynı şekilde yok olacağı sonucu çıkar."[759]

* * *

Özel mülkiyetin bütünüyle kaldırılmasından sonra aile ne olacaktır? Kadın – erkek arasındaki ilişki hangi biçime bürünecektir?

Engels artık *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'ndaki Engels değildir; *Alman İdeolojisi*'ndeki aileye bakışa uygun yazar şimdi.

Özel mülkiyete dayanan evliliğin kölelik yaratan iki yanını vurgular: Birincisi, kadın kocaya bağımlıdır; ikincisi, çocuklar, anne–babaya bağımlıdır. Özel mülkiyetin kaldırılması, bu kölece ilişkinin kaldırılmasıdır.

"Bunu yapabilecek durumdadır; çünkü özel mülkiyeti kaldırmakta ve çocukları komünal olarak eğitmekte, böylece bugüne kadar mevcut evliliğin ikiz temelini- özel mülkiyet sayesinde kadının kocaya ve çocukların da ana–babaya olan bağımlılığını- yok etmektedir."[760]

[758] F. Engels, a.g.e., s. 113.
[759] F. Engels, a.g.e., s. 113.
[760] F. Engels, a.g.e., s. 114.

Komünistleri kadının ortaklığını getirmekle suçlayanlar, dar kafalı ahlakçılardır; fakat onlar fuhuş sayesinde kadının bugün ortak bir mal olarak kullanıldığını görmezler. Burjuva toplum, kadının ortaklaşalığını kendisi fuhuş sayesinde onaylar. Oysa komünist toplum buna son verir:

"Kadınların ortaklaşalığı tümüyle burjuva toplumuna ait bir ilişkidir ve bugün eksiksiz biçimde fuhuş ile gerçekleşmektedir. Ama fuhşun kökleri özel mülkiyettedir ve onunla birlikte o da kalkar. Şu halde komünist örgütlenme, kadınlarda ortaklaşalığı getirmek yerine, ona son verir."[761]

Peki, özel mülkiyet temelinde kurulmuş aile ortadan kalkınca cinsler arasındaki ilişkiler ne olacaktır? Komünist toplum, özgür bireylerden oluşmuş toplum olduğundan dolayı, toplumun baskısı ortadan kalkar; iki cins arasındaki ilişkiler özgür ve özel ilişkiler haline gelir. Engels özel biçimlerin ne olabileceği üzerinde ütopik yorumlara girişmez; soruna genel düzeyde çözüm bulur:

"Bu, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi, yalnızca ilgili kişileri ilgilendiren ve toplumun hiçbir müdahale isteminde bulunmayacağı salt özel bir ilişki haline getirecektir."[762]

* * *

Komünist toplumda milliyetler varlığını sürdürecek midir?

Engels'in bu konuya yanıtı kısa ve özdür: Milliyetler birbirleriyle kaynaşacaklardır; nasıl ki sınıflar yok olmuşsa; milliyetler de kaynaşarak kendilerine son vereceklerdir.

"Ortaklaşalık ilkesi uyarınca birbirleriyle birleşen halkların milliyetleri, bu birlik ile, bir o kadar kaynaşmak zorunda kalacaklar, (...) sınıflar arasındaki çeşitli farklılıklar (...) ortadan kalktıkça, bunlar da kendilerini terk edeceklerdir."[763]

* * *

Komünist toplumda din ne olacaktır?

Engels'e göre: Bütün dinler halkların gelişimlerinin tarihsel ifadesidirler. Komünist toplum, dinlerin gereksizleştiği, yok olduğu tarihsel aşamadır.

"Komünizm, mevcut bütün dinleri gereksizleştiren ve onların yerini alan tarihsel gelişim aşamasıdır."[764]

14.8- Komünistler ile Sosyalistler Arasındaki Fark

Engels, sosyalistleri üç gruba ayırır:

[761] F. Engels, a.g.e., s. 114.
[762] F. Engels, a.g.e., s. 114.
[763] F. Engels, a.g.e., s. 114.
[764] F. Engels, a.g.e., s. 114.

1) *Feodal (gerici) sosyalistler*: Bunlar kapitalizmin getirdiği sefalet ve kötülüğün karşısına feodalizmi çıkarırlar. Feodal sosyalizm, tarihi geriye çevirme teorisidir; bu teori onu savunan sosyalistleri gerici yapar. Ayrıca kapitalizmi feodalizme geri döndürmek olanaksızdır.

2) *Burjuva sosyalistler*: Bunlar mevcut toplumsal düzeni (burjuva toplumunu) koruyarak onun yarattığı kötülükleri ortadan kaldırmaya çalışırlar. Reformcu istemleri, hayırseverlik önlemlerini savunurlar; ama hiçbir şekilde burjuva toplumu devrimle yıkmayı düşünmezler. Burada büyük bir ihtimalle Engels Proudhon'u, Grün'ü ("hakiki sosyalistleri") kastetmek ister.

3) *Demokratik – Sosyalistler*: Bunlar komünizmin bilincine varamamış proleterler ya da küçük burjuvalardır. Komünist istemleri, komünizmi istemeden savunurlar; amaçları, mevcut toplumun kötülüklerini ortadan kaldırmaktır. Komünistler, bu sosyalistlerle eylem birliği yapabilir; tabii ki, burjuvazinin saflarına katılmadıkları sürece!

14.9- Almanya'da Burjuva Demokratik Devrim

İngiltere, Fransa, Belçika, vb. ülkelerde burjuvazi egemendir. Almanya'da ise feodal sınıfın (mutlak monarşinin) egemenliği söz konusudur. Burjuva demokratik devrim henüz yapılmamıştır. Bu nedenle Engels'e göre (göreceğiz ki Marx'a göre de) ilk iş burjuva demokratik devrimi gerçekleştirmek ve feodalizmi yıkmaktır.

Komünistler, burjuvazi egemen olduktan sonra onu yıkacaklardır. O gün gelinceye kadar feodalizme karşı kavga eden burjuvaziyi desteklemek gerekir. Ama burjuvazinin kuruntularını paylaşmadan bu destekleme yapılmalıdır.

Burjuvazinin feodalizme karşı kazandığı zafer, komünistlere kendi ilkelerini savunma ve yayma olanağı verecektir. Mutlak monarşi yıkıldıktan ve burjuvazi iktidara geçtikten sonra, proletarya, burjuvaziyle hesaplaşacaktır.

Engels bu görüşlerini şöyle özetler:

"Almanya'da burjuvazi ile mutlak monarşi arasındaki kesin savaşım uzak değildir. Ne var ki komünistler, kendileri ile burjuvazi arasındaki kesin savaşımı, burjuvazi egemen oluncaya dek hesaba katamayacaklarına göre, kendisini bir an önce devirmek için burjuvazinin bir an önce iktidara gelmesinde ona yardımcı olmak komünistlerin çıkarınadır.

Dolayısıyla komünistler, her zaman hükümetler karşısında liberal burjuvazinin yanında yer almalı."[765]

Bu teorik görüşün (liberal burjuvaziye verilen devrimci rolün) yanlışlığını 1848 devrimleri gösterecektir ve Engels–Marx bu yaklaşımdan vazgeçeceklerdir.

Marx ve Engels'in neyi savunduklarını 1848 devrimlerinin başarısızlıklarından sonra göreceğiz. Şimdilik şu kadarını söylemek yeterlidir: 1789 devrimci Fransız burjuvazi ile devrimci olmayan Alman burjuvazisi arasında fark vardır.

[765] F. Engels, a.g.e., s. 116- 117.

14.10- Sonuç

Komünizmin İlkeleri'nin en önemli yanı Marx ile birlikte yazdıkları *Komünist Manifesto*'ya zemin görevi görmesidir. *Komünist Manifesto*'yu büyük bir olasılıkla Marx kaleme almıştır; ancak *Komünizmin İlkeleri*'nden büyük ölçüde yararlanarak. Engels yine bilinen alçakgönüllüğünü göstererek Marx'a büyük payı verse de, gerçek tam böyle değildir. *Komünist Manifesto*, Marx'ın dehasıyla zenginleştirilmiş, felsefi tat katılmış *Komünizmin İlkeleri*'dir.

* * *

Komünizmin İlkeleri'nin bir diğer dikkat çekici yanı, daha önce belirttiğimiz gibi "mal ortaklığı" kavramı yerine, "üretim araçlarının ortak mülkiyeti" kavramını koymasıdır.

Komünist üretimde "planlı üretim" vurgusu ayrıca önemlidir.

"Dünya devrimi" sorununu açıklayış tarzı, *Komünizmin İlkeleri*'nin başka bir üstün yanıdır.

En büyük eksikliği veya yanlışlığı ise Alman devriminde liberal burjuvaziye biçilen devrimci misyondur. Gerçi bu sadece Engels'in değil, Marx'ın da yanlış bir öngörüsüdür.

Hatırlarsak Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesine Eleştirisine Katkı*'da başka bir tutum takınır; Almanya'da gündemdeki devrimde proletaryaya devrimci görevi verir. Almanya'da burjuva kurtuluşun (burjuva siyasal devrimin) hayal olduğunu, insanal kurtuluşun (proleter devrimin) Almanya'yı kurtaracağını söyler.

"Almanya için ütopyacı olan şeyi radikal devrim değil, evrensel insanal kurtuluş değil; ama tersine kısmi devrim, salt siyasal devrim, yapının direklerini ayakta bırakacak devrim oluşturuyor."

"Almanya'da hiçbir kölelik biçimi tüm kölelik biçimi paramparça edilmeden sona erdirilemiyor.(...)

Almanya, tepeden tırnağa devrim yapmaksızın devrim yapamıyor."[766]

Engels'in *Komünizmin İlkeleri*'nde yazdıklarıyla bu görüşler arasında bir çelişkinin varolduğu açıktır. Bu sorunun nasıl çözüldüğünü ileride ele alacağız.

[766] K. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* içinde, s 204- 209.

15

KOMÜNİST MANİFESTO (K. Marx – F. Engels, 1848)

Komünist Manifesto çok kısa bir broşür olmasına karşın çok değerli fikirler ifade eder. Bu broşürün yazıldığı dönemde Avrupa'daki politik ortam dikkate alınmazsa tek yanlı, abartılı sonuçlara varmak mümkündür. Marx–Engels *Komünist Manifesto*'yu kaleme alırken Avrupa'da yakında başlayacak proleter devrimleri hayal ediyorlardı. Onlara göre Kıta Avrupa'sında kapitalizm yıkılmak üzereydi.

Bu öngörü *Komünist Manifesto*'nun havasını ve kimi tespitlerini belirler. Bunu unutmadan *Komünist Manifesto* irdelenmelidir.

15.1- Uzlaşmaz İki Sınıf

Feodal toplumun bağrından fışkıran burjuva toplum daha önce varolan sınıf farklarını ortadan kaldırmadığı gibi, iki yeni uzlaşmaz sınıfın savaşımını gündeme sokmuştur. Burjuva toplumu, sınıf çelişkilerini netleştirmiştir. Burjuvazi ve proletarya iki düşman sınıf olarak birbirinin karşısına çıkmıştır.

"Bütün bir toplum iki büyük düşman kampa, birbiriyle doğrudan doğruya karşı karşıya gelen iki büyük sınıfa, yani burjuvazi ile proletaryaya her geçen gün daha fazla bölünmektedir."[767]

Marx ve Engels'in burjuva toplumu iki temel sınıfa bölüp aradaki orta zümreyi yok saydığı düşünülebilir; ama tersine *Komünist Manifesto*, orta zümrelerin varlığını kabul eder. Onlara biçtikleri misyon iki taraflıdır; orta zümreler bir taraftan varlıklarını korumak için burjuvaziyle kavga ederler (ki bu tarafları gerici yanı oluşturur); diğer taraftan yoksullaşarak proletaryanın saflarına katılırlar ve onun amacını paylaşırlar (ki bu yanları onları devrimci yapar).

"Orta zümreler, küçük sanayici, küçük tüccar, bütün bunlar orta zümreler olarak varlıklarını sürdürebilmek için burjuvaziye karşı mücadele ederler. Şu halde bunlar devrimci değil, muhafazakârdır. (...)

Eğer devrimci bir yönleri varsa sırf proleterleşmek üzere oldukları için vardır."[768]

Marx ve Engels iki uzlaşmaz sınıfın durumunu evrensel düzlemle incelemeye geçerler.

15.2- Burjuvazi ve Dünya Pazarı

Büyük sanayi, Amerika'nın keşfiyle birlikte dünya pazarını kurar; ticareti, sanayiyi dünyaya yayar. Modern burjuvazi tek başına devleti kendi siyasi egemenliği altına alır. Modern devlet, burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir yapı haline gelir.

---

[767] K. Marx – F.Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2008, s. 22.
[768] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 31.

"Modern devlet iktidarı bütün burjuva sınıfın ortak işlerini yöneten bir kuruldan başka bir şey değildir"[769]

Bu görüşün önemi açıktır; şu andaki devletlerin konumu bu görüşü defalarca doğrular.

Burjuvazi egemenliği aldığı yerlerde feodalizme son verir. Her şeyi değişim değerine dönüştürür; ticaret yapma özgürlüğünü, burjuva toplumun ilkesi yapar. İnsanlar arası ilişkiyi (aile ilişkisi dahil) para ilişkisine indirger. Gizli sömürünün yerine açık sömürüyü koyar.

"Burjuvazi, (...) insan ile insan arasında katıksız çıkardan, katı 'nakit ödeme' den başka bir şey bırakmamıştır."[770]

Bu değerlendirme gerçekliğini artan hızla tekrar ederek kendini gösterir. Burjuva toplumu insanlar arasındaki insani ilişkileri koparıp atar, para ilişkisine çevirir.

Peki, burjuvazi her yerde feodalizme ve onun tüm bağlarına son verir mi? Bu noktayı sonra ele alacağız.

* * *

Burjuvazi kendinden önceki hâkim sınıflardan farklı olarak süregelen durumun değişmeden kalmasını istemez; devrimcidir; toplumsal ilişkileri, üretimi durmadan altüst eder; toplumsal koşulları sürekli sarsar. Her şey bir belirsizlik ve çalkantı dünyasına yol alır.

"Burjuvazi, üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte bütün toplumsal ilişkileri durmadan devrimcileştirmeksizin var olamaz."[771]

Engels ve Marx'ın burada anlatmak istediği şey, burjuvazinin yaratıcı ve dinamik yanıdır. Şüphesiz ki, burjuvazi üretici güçleri geliştirirken (hem de özgürce gelişmesini engellerken) bunu kâr amacıyla yapar. Marx–Engels burjuvazinin "değiştirici" özelliğini objektif bir durum olarak saptarlar.

* * *

Burjuvazi sürekli genişleyen bir pazara ihtiyaç duyar; bu gereksinim onu dünyaya yayar. Dünya pazarını sömürmek her ülke burjuvazisinin amacıdır.

Burjuvazinin yayılma eğilimi ve sömürme amacı onu ulusal sınırların ötesine atar. Eski ulusal sanayiler yıkılır, yeni sanayiler kurulur. Bunlar üretimin hammaddelerini dünyanın en ücra yerlerinden getirirler; ürettikleri ürünleri sadece ülke içinde değil, dünyanın her tarafında pazarlarlar. Eski ulusal sanayiler kendi ulusal pazarlarıyla ve yerel hammadde ile sınırlıyken, yeni kurulan sanayiler hem hammaddelerini dışarıdan getirirler, hem de ürünlerini tüm yeryüzüne yayarlar.

Ulusal kapalılık, kendi kendine yetmenin yerini, ulusların çok yönlü ilişkileri ve bağımlılıkları alır.

---

[769] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 24.
[770] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 24.
[771] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 24.

Nasıl ki bir ülkede icat edilen makine, zaman içinde bütün dünyaya yayılarak evrensel hale geliyorsa, zihinsel üretimin ürünü olan bir kitap da aynı sonuçla karşılaşır: Tek tek ulusların zihinsel yaratımları ortak dünya malı haline gelir; ulusal yazınlardan ortaya bir dünya yazını (dünya edebiyatı, sanatı vb.) çıkar.

Burjuvazi üretim araçlarında yaptığı yeniliklerle, dünya çapında haberleşmeyi kolay hale getirmekle, bütün ulusları uygarlığın (burjuva üretim biçiminin) içine çeker; barbar ulusları kendine benzetmeye (burjuva üretim biçimini kabul etmeye) zorlar.

"Burjuvazi sanayinin üzerinde durduğu ulusal zemini ayaklarının altından çekip alarak gericileri büyük yasa boğmuştur. Köhne ulusal sanayiler yıkılmıştır ve günden güne yıkılmaktadır. (...)

Eski yerel ve ulusal kendi kendine yeterliliğin ve içe kapanıklığın yerini çok yönlü karşılıklı bağımlılığı almaktadır. Üstelik yalnızca maddi üretimde değil, zihni üretimde de. (...)

Burjuvazi bütün ulusları yok olup gitmemek için burjuvazinin üretim tarzını benimsemek zorunda bırakıyor."[772]

Yaklaşık olarak 160 yıl önce yazılmış bu satırlar sanki bugünkü dünyayı anlatır gibidir. Marx ve Engels'i bu kadar ileri görüşlü kılan nedir?

Burjuva toplumun, sermayenin işleyiş mekanizmasını daha o günden görmüş olmalarıdır. Burjuvazi, sermaye, kâr hırsından dolayı ulusal bir kutuda, kapalı kalamaz; kutuyu parçalayarak amip gibi yayılır. Marx ve Engels'in bahsettiği dönemden günümüze gelirsek, burjuvazinin uluslararası karakterinin kat kat daha fazla belirginleştiğini görürüz. Marx–Engels burjuvazinin ulusal sınır tanımayan eğilimini görmüş olması onları falcı yapmaz; tersine biliminsanı yapar. Marksizmi de bilimsel bir dünya görüşü!

15.3- Proletarya

Burjuvazi tarih sahnesine çıkar çıkmaz, proletaryayı da bu sahneye çağırır. Burjuvazi (sermaye) geliştiği oranda kendi karşıtı olan proletaryayı da geliştirir.

Peki, kimler proleterdir? Yaşamları iş bulması koşuluna bağlanmış; ya da tersinden söylersek, sermayeyi çoğalttıkça iş bulan insanlar proletaryayı oluşturur. Onlar diğer sınıflardan, çalışmaya muhtaç olmalarıyla, kendilerini satmak zorunda olmalarıyla, üretim araçlarından yoksun olmalarıyla ayrılırlar. Proletarya, ticarete konu olan öteki ticaret nesneleri gibi metadır; daha doğrusu emek güçleri birer metadır.

"Burjuvazi, yani sermaye geliştikçe, ancak iş buldukları sürece yaşayabilen ve ancak emekleri sermayeyi artırdığı sürece iş bulabilen modern emekçiler sınıfı olan proletarya da gelişir. (...) Bu işçiler bütün öteki ticari mallar gibi bir metadırlar."[773]

* * *

[772] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 25.
[773] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 27.

Üretimde kullanılan makineler ve işbölümü proletaryanın yaptığı işin bireysel niteliğini ve çekiciliğini yok eder; onu makinenin tekdüze işler yapan parçası haline getirir. İşi yapmak için çok özel bir hünere gerek kalmaz.

"Makinenin bir uzantısı olup çıkmıştır işçi; artık ondan istenilen, en basit, en tekdüze, en kolay edinilir bir beceridir yalnızca."[774]

Fabrikada el emeğinin içerdiği özel hünere fazla ihtiyaç duyulmaması, basit işleri yapabilecek kadın ve çocukları da fabrikaya taşır. Sanayi geliştikçe bu eğilim de artar.

"Modern sanayi ne kadar gelişirse, erkek emeğinin yerini o ölçüde kadın emeği alır."[775]

* * *

Büyük modern sanayi, proletaryayı fabrikalara doldurur ve onu askerler gibi örgütler. Onlar sanayi ordusu hiyerarşisinin komutası altında çalışan erlerdir. Hem burjuva sınıfın, hem burjuva devletin, hem de makine ve denetleyicilerin köleleri olarak çalıştırılırlar.

Burjuvazi toplumda her bireyi kendi emri altına alarak işçileştirmeye çalışır.

"Burjuvazi, (...) hekimi de, hukukçuyu da, rahibi de, şairi de, bilim adamını da kendi ücretli işçisi yapıp çıkmıştır."[776]

Bugün gözlerimizin önünde olan proleter köleler ordusu bunu doğrular. Ayrıca burjuvazi kendi ideolojisini güçlendirmek için onlardan yararlanır.

15.4- Sınıf Mücadelesi

Sanayinin gelişmesiyle proletarya hem sayıca artar, hem de yığınlar halinde bir araya gelir, güçlenir.

Makinelerdeki sonsuz teknik ilerleme, yeni makinelerin bulunması ve üretimde kullanılması proletaryanın geleceğini daha fazla güvensizleştirir; işçiler sokağa atılırlar. Tek tek proleterler ile tek tek burjuvalar arasında başlamış ücret savaşımı büyür ve giderek iki sınıf arasındaki çatışma sınıf mücadelesine dönüşür. Proletarya kendi birliğini sağlamak için dernekler, sendikalar, partiler kurar.

Proletaryanın burjuvaziye karşı yürüttüğü sınıf savaşımının en önemli sonucu kazandıkları kısmi başarılar değil, proletaryanın içinde birliğin artmasıdır.

Yerel düzeyde yürütülen savaşımlar zaman içinde birleşir; ulusal savaşım biçiminde merkezileşir; siyasi bir karakter alır.

"Her sınıf mücadelesi siyasi bir mücadeledir."[777]

---

[774] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 28.
[775] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 28.
[776] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 24.
[777] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 30.

Burjuvaziyle kavga eden sınıflar içinde tek devrimci sınıf proletaryadır. Proletarya, üretim araçlarından yoksundur, mülksüzdür; oysa karşısındaki sınıf olan burjuvazi mülk sahibidir.

Sınıf mücadelesinin belirleyici ânı ve doruk noktası devrimdir. Bu devrim, burjuvazinin zorla devrilmesinin ve proletaryanın egemenliğinin kurulmasını sağlar.

Proletaryadan önce egemenliği, iktidarı, ele geçirmiş sınıflar, toplumu kendi mülk edinme koşullarına boyun eğdirir. Proletarya ise bütün mülk edinme biçimlerini ortadan kaldırır; özel mülkiyeti ve onun güvencelerini yok eder.

"Proleterler, (...) bütün mülk edinme tarzlarını ortadan kaldırmaksızın toplumun üretici güçlerinin efendisi olamazlar."[778]

* * *

Proletaryaya gelinceye kadar iktidar için kavga eden bütün tarihsel hareketler azınlıkların çıkarına olan hareketlerdir. Proletaryanın hareketi ise büyük çoğunluğun çıkarına olan bilinçli bir harekettir.

Proleter hareket öz olarak enternasyonalisttir; biçim olarak ulusal. Yani proletarya burjuvaziye karşı savaşımını ilkönce ulusal bir çerçevede yürütür; kendi ülke burjuvazisi ile hesaplaşır; ama orada durmaz. Savaşımını dünya çapına yayarak dünyanın diğer burjuvaları ile de hesaplaşır.

"İçerikte olmasa bile biçimde proletaryanın burjuvaziye karşı mücadelesi ilkönce ulusal bir mücadeledir. Hiç kuşkusuz her bir ülkenin proletaryası önce kendi burjuvazisiyle hesaplaşmak zorundadır."[779]

Marx ve Engels'in bu görüşünün başka bir açıdan da önemi vardır: *Alman İdeolojisi*'nde yerel komünizmin (bir ülkede komünizmin) imkânsız olduğunu söylemiş Marx ve Engels'in içerik olarak burjuvaziye karşı savaşımı dünya çapında düşünmeleri olağandır ve gereklidir.

* * *

Sonuç olarak denebilir ki, sınıflı toplumlar, ezen ile ezilen sınıfların karşıtlığına dayanır. Sınıflı toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir.

"Bugüne kadarki her toplum biçimi ezen ve ezilen sınıfların karşıtlığına dayanmıştır."

"Bu güne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir."[780]

Şüphesiz ki sınıfsız toplumları dışarıda bırakmak koşuluyla. Marx–Engels şimdilik böyle bir ayrım yapmazlar.

15.5- Üretici Güç ile Üretim İlişkisi Çelişkisi ve Bunalımlar

[778] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 31.
[779] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 31.
[780] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 22- 32.

Bilindiği üzere üretici güçler, insanın emek güçlerini, bilgisini, teknolojiyi, üretim araçlarını kapsar. Sadece doğanın kendisi bile değişik üretici güçleri içerir.

Üretim ilişkileri ise, üretim sürecinde yer alan insanların kendi aralarında kurdukları toplumsal ilişkileri gösterir. Mülkiyet ilişkileri, üretim ilişkilerinin hukuki ifadesinden başka bir şey değildir. Toplumda üretilen şeylerin bölüşümü de üretim ilişkileri kapsamındadır.

Üretim tarzı (biçimi), üretici güçler ile üretim ilişkilerinin diyalektik bileşimidir, toplamıdır. Üretici güçlerin belirli bir gelişme derecesine, belirli bir üretim ilişkileri uygun düşer. Bu uygunluk, ne değişmez bir mutlaklık, ne de değişmez sürekliliktir. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki genel uygunluk bozulabilir; üretim ilişkileri, üretici güçlerinin gelişmesinin önüne bir engel olarak çıkabilir.

Tarihsel gelişmenin belirli bir aşamasında üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birbirine ters düşmesi, o üretim tarzının çağsal değişiminin habercisidir. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki keskinleşip kopuş noktasına eriştiği anda, çağsal değişim başlar. Üretici güçler önünde barikat kurmuş olan üretim ilişkileri, yeni üretim ilişkileriyle değiştirilir; üretici güçler daha hızlı gelişme olanaklarına sahip olur.

Üretici güçler ile üretim ilişkilerinin arasındaki çelişki ekonomik bir çelişkidir. Bu çelişkinin çözümünün anahtarı, üretim tarzına ait sınıfların aralarındaki sınıf mücadelesinin içindedir. Feodalizmde çarpışan sınıflar farklıdır, kapitalizmde farklı.

* * *

Marx–Engels *Komünist Manifesto*'da Feodal üretim tarzından, kapitalist üretim tarzına çağsal geçişi, üretici güçler–üretim ilişkisi arasındaki çelişki üzerinden irdeler.

Feodal üretim tarzı içinde; feodal mülkiyet ilişkileri, gelişmek isteyen üretici güçler önüne engel olarak çıkar; üretimin gelişmesine ayakbağı olur. Feodal toplum, bağrında geliştirdiği burjuvazi tarafından yıkılır; üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında bir uyum, ona denk düşen bir toplumsal–siyasi yapı kurulur.

"Feodal mülkiyet ilişkileri, gelişmiş bulunan üretici güçlere artık ayak uyduramaz olmuştu. Bunlar üretimi geliştirecek yerde köstekliyordu. (...) Bunların sökülüp atılmaları gerekiyordu, sökülüp atıldılar. Bunların yerine kendilerine uygun bir toplumsal ve siyasal yapı ve burjuva sınıfının iktisadi ve siyasi hâkimiyetiyle birlikte serbest rekabet aldı."[781]

Marx–Engels feodal üretim tarzından kapitalizme geçişi sağlayan ekonomik yasayı (üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki tersliği, uygunsuzluğu) *Komünist Manifesto*'yu yazdıkları döneme uygularlar. Unutmayalım ki, bu broşür 1847 dünya ticaret bunalım koşullarında yazılmıştır. Marx ve Engels'in gözüne bu bunalım, üretici güçlerin önüne üretim ilişkilerinin(özel mülkiyetin) ayakbağı olarak çıktığı ve yıkılması gerekli çağ olarak gözükür.

Marx ve Engels'e göre, feodalizmin yıkılışı gibi kapitalizmin de yıkılma zamanı gelmiştir. Avrupa Kıtası'nda kapitalizmin yıkılış koşulları oluşmuştur. Modern burjuva toplumu, üretim–değişim– mülkiyet ilişkilerini artık kontrol edemez durumdadır.

[781] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 26.

Marx–Engels feodalizmden kapitalizme geçiş çağını kastederek şöyle yazarlar:

"Gözlerimizin önünde buna benzer bir hareket yaşanıyor. (...)

On yıllardır sanayinin ve ticaretin tarihi, modern üretici güçlerin, modern üretim ilişkilerine karşı, burjuvazinin ve onun hâkimiyetinin yaşam koşulları olan mülkiyet ilişkilerine karşı isyanının tarihinden başka bir şey değildir.

Dönem dönem tekrarlanarak her seferinde bütün burjuva toplumun varoluşunu korkutucu bir biçimde tehdit eden ticari bunalımları belirtmek yeter."[782]

Demek ki, Marx ve Engels'e göre üretim ilişkileri, üretici güçlerin önünde engel haline gelerek burjuva toplumun yıkılma çağının geldiğini haber vermektedir. Bunun görüntüsü ise ticari bunalımlardır. (Şu anda 1847 dünya ticaret bunalımıdır.)

Burjuva toplumunu yıkacak devrimlerle, burjuva toplumunun ticari bunalımları arasında ilişki kurulması çok önemlidir; çünkü bunalım dönemleri üretici güçlerin tahrip edildiği, gelişimlerinin göreli biçimde durgunluğa girdiği dönemlerdir; burjuva toplumun üretici güçleri geliştirebildiği refah dönemlerinin antitezi olan dönemlerdir. Böyle tarihsel koşullar, burjuva toplumun yıkılması için olanaklar sunar. Tıpkı dünya savaşları dönemleri gibi. Ama mutlaka burjuva toplumun yıkılacağının garantisini sunmaz. Radikal değişim, sınıf mücadelesinin koşullarına, burjuvaziyi yıkacak proletaryanın örgütlülüğüne ve gücüne bağlıdır.

Ayrıca burjuva toplum üretici güçleri geliştirebilecek tüm potansiyellerini tüketmemişse, bunalım dönemini izleyen refah döneminde yeniden üretici güçler gelişmeye başlar. Özel mülkiyet yüzünden tabii ki özgürce, sınırsızca gelişemez; fakat yine de gelişir.

Marx–Engels inanırlar ki, Avrupa Kıtası'nda burjuva toplumun yıkılmasına elverişli koşullar oluşmuştur; burjuva toplum ortadan kaldırılabilecek olgunluğa erişmiştir. Burjuva toplumun 1848 yıllarında ömrünü doldurduğuna, artık gelişme yeteneğini yitirdiğine dair yaptıkları öngörü doğrulanmayacaktır; ama genel olarak ticari bunalımlar üzerine söyledikleri bugüne kadar defalarca doğrulanacaktır.

"Ticari bunalımlar sırasında yalnızca eldeki ürünlerin büyük bir bölümü değil, daha önce yaratılmış üretici güçlerin büyük bölümü de yok olur. Bu bunalımlar sırasında (...) aşırı üretim salgını baş gösterir. Toplum ansızın geçici bir barbarlığa geri döner. (...)

Çünkü, (...) toplumun emrindeki üretici güçler artık burjuva mülkiyet ilişkilerinin daha da gelişmesini sağlayamaz olmuştur."[783]

Uzağa gitmek gerekmez. Burjuva toplumun üreteci güçlerinin daha fazla gelişmesi önünde engel olmasının aynası olan krizler günümüzde şiddetlenerek sürüyor ve üretici güçleri tahrip ediyor. Savaşlarla zenginlikleri yok ediyor; ekolojik dengeyi bozarak doğadaki üretici güçleri yıkıma uğratıyor. En büyük üretici güç olan proletaryayı maddi ve manevi olarak yoksullaştırarak onun her bakımdan yaşamını kısaltıyor. Yedek sanayi ordusunun varlığı ve buhranlarla birlikte artması üretici güçlerle yapılan saldırıyı somut olarak gösteriyor.

[782] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 27.
[783] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 27.

* * *

Marx ve Engels her ticari bunalımdan devrimin çıkacağını mı düşünüyordu? Tabii ki hayır.

Burjuvazinin bunalımı atlatma olanağının var olduğunu biliyorlardı; onlar devrimi bir bunalımla birlikte düşünüyordu; ama her bunalımı devrimle birlikte değil! Burjuva toplumun üretici güçleri hızla geliştirdiği bir çağın, toplumsal devrimler çağı olamayacağını söylüyorlardı.

Marx ve Engels'e göre burjuvazi bunalımı çözmek için üretici güçlerin bir kısmını zorla yok eder, yeni pazarlar bularak üretim salgınının metalarını tüketmeye çalışır ve elindeki eski pazarları daha fazla sömürmeye çalışır. Aslında burjuvazi geçici olarak kendini rahatlatır, ama geleceğe daha yaygın ve yıkıcı bunalımlar hazırlar. Burjuvazinin her bunalımda batmayacağını kabul etmek, her bunalımdan devrim çıkmayacağını kabul etmektir. Aşağıdaki satırlar bunu gösterir;

"Peki, burjuvazi bunalımların nasıl üstesinden gelir? Bir yandan yığınla üretici gücü zorla yok ederek; öte yandan da yeni pazarlar ele geçirerek ve eski pazarları daha da fazla sömürerek."[784]

15.6- Dünya Devrimi ve Komünizmin Kuruluşu

Marx–Engels, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin çözümünü bir anlık bir devrim değil, bir çağa damgasını vuran bir süreç olarak ele alırlar. Bu süre birçok siyasi devrimle gelişir, birleşir, toplumsal devrime dönüşür.

Feodalizmden burjuva topluma geçişte üretici güçlere ayak uyduramayan üretim ilişkileri temizlenir veya burjuva üretim ilişkilerinin eklentisi durumuna getirilir. Böylece üretici güçlerle–üretim ilişkileri arasında başlangıçta uyum kurulur. Fakat daha sonra uyum bozulur; bu iki büyük güç arasında çelişki ortaya çıkar. Bu çelişkiyi, özel mülkiyet, üretici güçlerinin rahatça gelişimini engelleyerek ortaya çıkarır. Çelişki belirir belirmez hemen çözülmez; sürece yayılarak gelişir. Bunalım dönemleri çelişkinin keskinleşme noktalarıdır. Eğer burjuva toplumun kendini ileriye taşıma potansiyeli bitmemişse, üretici güçlerin yıkımını sağlayan bunalım dönemini, üretici güçleri yeniden geliştiren bolluk dönemi izler. Ardından tekrar bunalım, sonra bolluk, refah dönemi. Ta ki, burjuva toplumun yaşama kapasitesi bitinceye kadar.

Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin yayıldığı çağ toplumsal devrim çağıdır. Bu çağda tek tek ülkelerde siyasi devrimler olur; burjuvazi iktidardan düşürülür, proletarya iktidara hâkim olur. Ama tek başına bu siyasi devrimlerle toplumsal devrim çağı kapanmaz; çağa damgasını vuran üretici güç–üretim ilişkisi arasındaki çelişki diğer ülkelerde varlığını korur. Ancak çağın rengini değiştirebilecek ülkelerdeki siyasi devrimlerden sonra (dünya pazarına egemen güçlerin iktidardan düşürülmesinden sonra) bu ülkeler bir geçiş dönemi yaşayarak komünizmi hep birlikte, aynı tarihsel dönemde kurarlar.

Marx–Engels yaşadıkları çağda komünizmin kuruluşu için minimum sınır olarak devrim yapmış uygar ülkelerin (en başta dünya pazarına egemen olan İngiltere'nin, sonra Fransa,

[784] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 27.

Amerika, Almanya'nın) ortak eylemini şart koşarlar. *Komünist Manifesto* bu noktada çok açıktır.

"En azından uygar ülkelerin birleşik eylemi, proletaryanın kurtuluşunun ilk koşullarından biridir."[785]

Demek ki, sosyalizmi (yani komünizmi) kurmak için tek bir uygar ülkenin çabası yetmez, uygar ülkelerin çoğunun (dünya pazarında egemenliği elinde tutan ülkelerin) devrim sonrası birleşik çabası gerekir. Sözgelimi bugün sadece İngiltere, hatta Batı Avrupa yetmez; dünya pazarını belirleyen diğer ülkelerin de bu eyleme katılması gerekir.

Peki, komünizmin kuruluşuna gelinceye kadar tek tek ülkelerde proletaryanın amacı nedir? Hangi aşamaları izleyecektir?

15.7- Siyasal Devrim ve Geçiş Toplumu

Komünistlerin uzak amacı komünizmdir; ama bu uzak amaca giden yolda yakın amaç siyasi iktidarın ele geçirilmesi, yani siyasal devrimdir.

"Komünistlerin yakın amacı (...) proletaryanın siyasi iktidarı ele geçirmesi."[786]

Proletarya ilk önce bir ülke içinde devlet iktidarını ele geçirerek komünist devrimin biçimsel yönünü tamamlar. (Daha önce belirttiğimiz gibi öz görevi, dünya devrimini tamamlayarak komünizmi en azından uygar ülkelerin ortak eylemiyle kurmaktır.)

İktidarın bir ülkede burjuvaziyi iktidardan düşürerek ele alınması, proletaryayı egemen sınıf durumuna getirmek anlamına gelir. Aynı anlama gelmek üzere proleter demokrasinin kazanılmasıdır bu.

"İşçi devriminde ilk adım proletaryayı hâkim sınıf durumuna yükseltmek, demokrasi savaşımını kazanmaktır."[787]

Proletarya kendi iktidarını, sermayeyi burjuvazinin elinden derece derece koparıp almak, üretim araçlarını devletin elinde toplamak, üretici güçleri hızla geliştirmek için kullanacaktır. Proleter devlet, egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryadan başka bir şey değildir.

"Proletarya siyasi hâkimiyetini tüm sermayeyi burjuvazinin elinden adım adım söküp almak, bütün üretim araçlarını devletin, yani hâkim sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde merkezileştirmek ve üretici güçler kütlesini elden geldiğince hızlı bir biçimde artırmak için kullanacaktır."[788]

Burada karşımıza çıkan üç önemli fikir var:

Birincisi, proleter iktidarın, sermayeyi bir anda yok etmeyeceği, bu görevi yavaş yavaş gerçekleştireceği.

---

[785] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 38.
[786] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 33.
[787] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 39.
[788] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 40.

İkincisi, bu fikrin uzantısı olarak bu görevi gerçekleştirirken bir zamana (geçiş dönemine) ihtiyaç olacağı.

Üçüncüsü, sermayeyi yok edebilmek için ilk adımda devletin kullanılması gerektiği.

Marx ve Engels'in henüz proleter devlete, proletarya diktatörlüğü demediğine, bu kavramı şimdilik kullanmadığına dikkat etmek gerekir. Ayrıca "geçiş dönemi" fikri gizli bir fikir olarak durmaktadır.

Devletin, sermayeye (özel mülkiyete) yapacağı saldırı mülkiyet hakkına (doğal olarak üretim ilişkilerine) yapılan bir saldırıdır; zor kullanmayı gerektirir.

"Elbette başlangıçta mülkiyet hakkına ve burjuva üretim ilişkilerine despotik tecavüzlerde bulunmaksızın (...) bunu gerçekleştirmek olanaksızdır."[789]

Özel mülkiyete yapılacak saldırı için birtakım önlemler sıralarlar Marx–Engels. Bu önlemlerin ülkelere göre farklılık taşıyacağını belirtirler. İleri ülkelerde uygulanabilecek "özel mülkiyete saldırı" yöntemlerinden örnekler sunarlar. (Toprak mülkiyetinin kamulaştırılması, miras hakkının kaldırılması, bir ulusal bankanın kurulması, eşit çalışma yükümlülüğü, kent–kır ayrımını kaldırmak için tarım ve sanayi işletmelerinin birleştirilmesi, haberleşme ve ulaşım araçlarının devlet elinde merkezileştirilmesi, parasız eğitim, vb.)

Bu önlemlerin zaman içinde adım adım uygulanmasıyla sınıf ayrımları ortadan kalkacak, doğal olarak özel mülkiyet yıkılmış olacaktır. Bunun sonucunda üretim tüm ulusun elinde toplanmış olacaktır. Bu noktadan sonra devlet (kamu gücü) siyasal niteliğini kaybedecektir; yani siyasal devlet silinmiş olacaktır. Her siyasal güç (devlet) bir sınıfın diğer sınıfı ezme, baskı altında tutma aracıdır. Proletaryanın egemen olduğu devlet de ezenlere karşı bir baskı aracıdır. Sınıfların (özel mülkiyetin) ortadan kalkması, proleter devletin ömrünü doldurması demektir; o da tarih sahnesinden kaybolur. Böylece burjuva toplum bütünüyle tarihin çöp sepetine atılır; herkesin özgür olduğu birlik kurulur. Artık bir kişinin özgürlüğü, herkesin özgürlüğü anlamına gelir.

"Gelişimin seyri içinde sınıf farklılıkları ortadan kalktığı ve bütün üretim birleşmiş bireylerin elinde yoğunlaştığı zaman kamu iktidarı siyasi niteliğini yitirecektir. Gerçek anlamıyla siyasi iktidar bir sınıfın başka bir sınıfı ezmek için kullandığı örgütlü zordur. Eğer proletarya (...) hâkim sınıf olarak eski üretim ilişkilerini zorla ortadan kaldırıyorsa, (...) genel olarak sınıfları ve böylelikle sınıf olarak kendi hâkimiyetini ortadan kaldırmış olacaktır. (...)

Eski burjuva toplumun yerini, birimizin özgürce gelişmesinin hepimizin özgürce gelişmesinin koşulu olduğu bir birlik alacaktır."[790]

Marksizmin temel taşlarından birkaçını dile getiren yukarıdaki alıntıda şu önemli görüşlerin yeniden vurgulanması gerekir:

- Önce proletarya, burjuvaziden iktidarı alarak kendi egemenliğini kurar. (Siyasal devrim.)

[789] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 40.
[790] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 40- 41.

- Sonra gelişim içinde sınıf farklarını ortadan kaldırır. (Geçiş dönemi.)

- Böylece bireylerin özgür olduğu bir birlik kurulur. (Özgür Üreticiler Birliği = Komünist toplum.)

- Özgür Üreticiler Birliği'nde, yani komünizmde, proletaryanın siyasi devleti olamaz. Devletsiz toplumdur komünizm.

Marx ve Engels'in bu görüşleri komünizmin bütün aşamaları için geçerliliğini korur.

15.8- Barışçıl Olmayan Devrim

Marx ve Engels, yakın amaçları olan siyasal devrimin barışçıl olmayan yollarla gerçekleşeceğini düşünürler. Bu nedenle "ütopyacı sosyalizm" taraftarlarını devrimi yadsıyıp, barışçıl yolu tercih ettikleri için eleştirirler.

"Her türlü siyasi eylemi, özellikle her türlü devrimci eylemi reddederler, hedeflerine barışçıl yoldan varmak isterler."[791]

Marx ve Engels'in devrimin yolu konusunda *Komünist Manifesto*'da tutumları çok nettir

"Komünistler görüşlerini ve niyetlerini gizlemeye tenezzül etmezler. Amaçlarına ancak şimdiye kadarki her türlü toplum düzeninin zorla devrilmesiyle ulaşılabileceğini açıkça ilan ederler."[792]

15.9- Tarihsel Materyalizm ve Egemen Düşünce

Marx–Engels, *Komünist Manifesto*'da tarihsel materyalizmin kısa bir özetini verirler.

İnsanların düşüncelerini, son çözümlemede yaşamlarını kazanma biçimleri, yaşadıkları ortam belirler. Yaşadıkları ortam ise ekonomik bir temele oturur. Düşünce tarihi, maddi ortamdaki (üretimdeki) değişimlere uygun değişir.

"İnsanların yaşam koşullarıyla birlikte, (...) bilincinin de değişikliğe uğradığını kavramak için daha derin bir anlayış gerekir mi? Fikirler tarihi, maddi üretim değiştiği ölçüde, zihni üretimin de nitelik değiştirdiğinden başka neyi kanıtlamaktadır?[793]

* * *

Sınıf karşıtlığının hüküm sürdüğü bir toplumda egemen düşünceler, egemen sınıfın düşünceleridir. Burjuva toplumdaki egemen düşünceler de burjuvazinin düşünceleridir. Bu düşünceler, burjuva üretim ve mülkiyet ilişkilerinin yansımasıdır.

"Her çağın hâkim fikirleri her zaman hâkim sınıfın fikirleri olmuştur."[794]

---

[791] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 48.
[792] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 51.
[793] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 38- 39.
[794] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 39.

Bu nedenle burjuva toplumdaki insanlar, egemen düşünce tarafından belirlenen toplumsal bilinç biçimleri içinde hareket ederler. Sözgelimi ahlak, toplumsal bilinç biçimidir; burjuva toplumda yaşayan insanların bu bilince uygun ahlaksal görüşleri olur.

Egemen düşünceyi yayan önemli merkezlerden biri eğitim kurumlarıdır. (Diğeri de ailedir.) Burjuva toplumda eğitimin anlamı, çoğunluğu burjuva ideolojisi temelinde makine gibi davranmaya alıştırmaktır. Burjuvazinin sınıf damgasını taşıyan bir eğitimdir bu. Burjuva toplumdaki eğitimin, kültürün amacını şöyle açıklar Marx–Engels:

"Burjuvazinin yitirilecek diye yakındığı eğitim, muazzam çoğunluk için bir makine gibi davranacak biçimde eğitilmektir."[795]

Marx–Engels bu eğitimin ortadan kaldırılacağını, egemen sınıfın egemen düşüncelerinden kurtarılacağını söylerler.

"Toplumun eğitimi etkilemesini komünistler icat etmez; komünistlerin yaptığı, bu etkilenmenin niteliğini değiştirmekten, eğitimi hâkim sınıfın nüfuzundan kurtarmaktan başka bir şey değildir."[796]

Eski fikirlerin çözülüşü (yok olması), eski yaşam koşullarının yok olmasına bağlıdır. Sınıf karşıtlığına bağlı toplumsal bilinç biçimleri bu karşıtlığın kalkmasıyla yok olur. Komünist devrim, özel mülkiyeti ortadan kaldırınca, ona bağlı düşünceler anlamını yitirir.

"Komünist devrim geleneksel mülkiyet ilişkilerinden en köklü kopuştur; komünist devrimin gelişim seyrinin geleneksel fikirlerden en köklü kopuşu beraberinde getirmesine şaşmamak gerekir."[797]

15.10- Aile Kadın

Marx–Engels, burjuva toplumda aile üzerindeki duygusal peçenin parçalandığına, arkasındaki para ilişkisinin görünür hale geldiğine dikkat çekerler.

"Burjuvazi, aile ilişkisinin dokunaklı–duygusal örtüsünü yırtıp atmış, basit bir para ilişkisine indirgemiştir bu ilişkiyi."[798]

Burjuva ailesi sermayeye dayanır. Burjuva evliliği, evli kadınlarda ortaklık sistemidir. Burjuva, karısını salt bir üretim aracı olarak görür. Burjuvalar kendi aralarında birbirlerinin karılarını baştan çıkararak kadının ortak biçimde kullanılmasını sağlarlar. Komünistler, kadınların ortaklaşalığını getirmek bir yana; bunu yok edeceklerdir. Doğal olarak fuhşu da ortadan kaldıracaklardır.

"Burjuva, karısını sırf bir üretim aracı olarak görür."

"Burjuva evliliği gerçekte evli kadınların ortaklaşalığıdır."

[795] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 38.
[796] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 37.
[797] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 35.
[798] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 24.

"Bugünkü üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte kadınların bu ilişkilerden kaynaklanan ortaklaşalığının, yani resmî ve gayri resmî fuhşun da ortadan kalkacağı kendiliğinden anlaşılır."[799]

15.11- Vatan ve Ulus

Burjuvalar, komünistleri, vatanı–milliyeti kaldırmak istemekle suçlarlar. Oysa komünistlerin vatanı yoktur ki, bunu gerçekleştirsinler.

Proletaryanın yakın amacı devleti ele geçirmek, ulusun önder sınıfı haline gelmektir. Bu eylemi biçimsel anlamıyla ülke sınırları içinde gerçekleştirdiği için sadece bu nedenle ulusaldır.

Gerçekte onun vatanı olmadığından dolayı, eylem alanı bütün dünyadır; dünyanın kurtuluşudur.

"İşçilerin vatanı yoktur. Onlarda olmayan bir şeyi alamayız onlardan."[800]

Komünistler eylemlerinin özünde ulusalcı değil, enternasyonalist olduklarından dolayı, bu görüşleriyle de kendilerini diğer proleter partilerden ayırırlar. Ayrıca proletaryanın burjuvaziye karşı savaşında hareketin genel çıkarını temsil ederler. Diğer proleter partiler bütün eylemlerini bir ulus için gerçekleştirirken; komünist-proleter partiler amaçlarını ulusların ötesine taşır; proletaryanın ortak, uluslardan bağımsız çıkarlarını savunur. Eylemleri bir vatan, bir ulus için değil, bütün dünya içindir.

"*Komünistler, (...) proleterlerin farklı ulusal mücadelelerinde bütün proletaryanın ortak, milliyetten bağımsız çıkarlarını vurgular."*[801]

Tek bir ülkenin kurtuluşu komünistlere yetmez; çünkü komünizm ancak dünya çapında kurulabilir. Bu nedenle de komünistler bütün dünya işçi sınıfına seslenir: Ulusların işçilerinin ortaklık kurmasını ister. Komünistlerin en önemli sloganlarından biri şudur:

"Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!"[802]

* * *

Uluslar içindeki sınıf karşıtlığı yok edildiği zaman, bir ulusun diğer ulusu sömürmesi de ortadan kalkar; ulusların birbirine karşı duyduğu düşmanlık da son bulur.

"Bireyin birey tarafından sömürülmesi ortadan kaldırıldığı ölçüde bir ulusun başka bir ulusu sömürmesi de ortadan kaldırılmış olacaktır."[803]

15.12- Komünistler ve Sosyalistler

[799] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 37- 38.
[800] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 38.
[801] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 33.
[802] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 51.
[803] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 38.

Komünist Manifesto, sosyalistleri gruplara ayırırken *Komünizmin İlkeleri*'nden biraz farklı bir ayrıma gider. Ancak öz olarak farklılık yoktur.

Marx ve Engels'in amacı komünistler dışındaki sosyalistlerin görüşlerini eleştirerek kendilerini onlardan ayrı tutmak; proletaryaya bu akımlardan uzak durmaları için bir mesaj vermektir.

1*) Gerici sosyalizm*: Marx–Engels, feodal sosyalizmi, küçük–burjuva sosyalizmi ve Alman sosyalizmi ("Hakiki" sosyalizm) şeklinde ayırdıkları grupları "gerici sosyalizm" başlığı altında toplarlar.

Feodal sosyalizmi, burjuvaziye karşı feodal egemenleri savunur; burjuva toplumun kötülüklerini feodalizme dönerek ortadan kaldırmak ister. Geçmişe dönmek istemek bunların özelliğidir. Feodalizmde proletaryanın olmadığını ispatlarken, burjuvazinin, feodalizmin çocuğu olduğunu unuturlar. Burjuvaziyi devrimci bir proletarya yarattığı için eleştirirler.

Feodal sosyalistler, papazlarla birlikte yürürler. Papaz sosyalizmi, Hıristiyan çileciliğine bir miktar sosyalizmin katılmasıdır. Feodal sosyalizmle bağlaşıklık yapar papaz sosyalizmi.

Küçük burjuva sosyalizmi, proletarya ile burjuvazi arasında yalpalayan küçük burjuvazinin çıkarlarını savunur. Sanayinin gelişmesiyle proletarya saflarına yuvarlanmak istemedikleri için eski mülkiyet ilişkilerini savunurlar. Bu nedenle hem ütopiktirler, hem de gerici!

Küçük burjuva sosyalizminin tek olumlu özelliği, burjuva toplumdaki sefaleti, eşitsizliği, küçük burjuvaların ve köylülerin yıkılışını, ekonomi politiğin ikiyüzlülüğünü açığa vurmasıdır.

Alman sosyalizmi veya "Hakiki sosyalizm" proletaryanın yerine sınıflar-üstü olarak düşündüğü insanı (onun özünü) koyar. Soyut insanı savunacağım diye yaşayan proletaryayı feda eder. Bir sınıfın diğer sınıfa karşı savaşımının üzerini kapatır. Onlara göre "insanın özü" hiçbir sınıf damgası, tarihsel öz taşımaz.

"Hakiki sosyalizm" Almanya'da burjuvazinin yükselişine karşı, feodal rejimi savunur; yani varolan kurulu düzeni savunur.

2) *Burjuva (Muhafazakâr) sosyalizmi*: Burjuvazinin bir kesimi burjuva toplumun kötülüklerini, sistemi ortadan kaldırmadan tedavi etmek ister. Burjuva sosyalizmi, mevcut toplum sürsün diye kötülüklere çare üretir. İşçi sınıfının burjuva toplumu yıkacağından korkar; onu devrimci eylemden uzak tutmaya çalışır. Reformlarla burjuva toplumun kötülüklerini azaltmak isteyen burjuva sosyalistler, hayırsever kurumlara çare gibi bakarlar. İnsancılık üzerine övgüler düzerler.

3) *Eleştirel–Ütopyacı sosyalizm*: Bunlar, toplumdaki sefaleti, yoksulluğu yok etmek üzere kafalarında planlar yapıp, toplumu yeniden örgütleme modelleri sunarlar; ama bilimsellikten uzaktırlar. Amaçlarına siyasi eylem yapmadan ulaşmak isterler. Sadece ezilenler değil, toplumun tümüne (egemen sınıflar dahil) seslenirler.

Eleştirel–Ütopyacı sosyalizmin tek yararı, varolan toplumu eleştirdiklerinden dolayı işçi sınıfının aydınlanmasına hizmet ederler.

15.13- Almanya'da Devrim

Komünist Manifesto, Komünizmin İlkeleri'ndeki Alman burjuva demokratik devrimine bakışı tekrarlar: Komünistlerin mutlak monarşiye–feodal toprak mülkiyetine–küçük burjuvaziye karşı burjuvazinin yürüteceği savaşımı destekleyeceğini açıklar. Marx ve Engels'e göre Alman burjuvazisi devrimci bir rol oynayacak, feodalizmi tasfiye edecektir. Ondan sonra proletarya, iktidara gelen burjuvaziyle savaşacak, onu iktidardan indirerek kendi egemenliğini kuracaktır.

"Almanya'da Komünist Partisi burjuvazi devrimci tutum takınır takınmaz mutlak monarşiye, feodal toprak mülkiyetine ve küçük burjuvaziye karşı burjuvaziyle birlikte mücadele eder. (...)

Almanya burjuva devriminin arifesindedir."[804]

Marx–Engels burjuva demokratik devrimi proleter devrime bağlayan "sürekli devrim" fikrine henüz sahip değildir. Ayrıca Alman burjuvazisi, feodalizmi ortadan kaldırmak yerine onunla uzlaşarak, devrimci rol oynamayarak Marx ve Engels'i yanıltacaklardır.

Komünist Manifesto, Almanya'nın bir burjuva devrimin arifesinde olduğunu söylerken yanılmıyordu; yanıldığı nokta Alman burjuvazisinin feodalizme karşı devrimci tutum takınarak onu ortadan kaldıracağını sanmasıydı. Alman burjuvazisi devrimci tutum takınmazsa komünistlerin taktiğinin ne olacağını (böyle bir olasılığı) tartışmaz *Komünist Manifesto*.

15.14- Özel Mülkiyet ve Proletaryanın Zincirleri

Burjuvazi üretim araçları üzerinde özel mülkiyete sahiptir. Burjuvazi sermayesi sayesinde bu sahipliği sağlar. Sermaye toplumsal bir güçtür; birikmiş emektir. Proletarya (canlı emek), birikmiş emeği (sermayeyi) artırmanın bir aracıdır.

Burjuvazinin bir azınlık olarak özel mülkiyete sahip çıkması, aslında toplumun çoğunluğunun özel mülkiyetten yoksun kılınmasıdır.

Marx-Engels, burjuvaziye şöyle seslenir:

"Sizin bugünkü toplumunuzda nüfusun onda dokuzu için özel mülkiyete son verilmiştir; özel mülkiyetin bulunmasının nedeni, onda dokuzunun elinde bulunmamasıdır."[805]

Demek ki, proletarya üretim araçları üzerindeki özel mülkiyete sahip olmadığı için onun ücretli kölesidir. Proletarya kendisini satmak zorunda olan, buna muhtaç olan bir sınıftır. Onların bundan başka sahip oldukları şeyleri yoktur; çünkü üretim araçlarının sahibi burjuvazidir.

"Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şey yoktur."[806]

O halde, proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri şeylerinin olmamasının anlamı, üretim araçlarına sahip olmamak demektir. Oysa burjuvazi için durum böyle değildir; onların üretim araçlarının sahipliğini kaybetmek gibi bir temel sorunları vardır. Proleter devrim bu ilişkiyi tersine çevirecektir.

[804] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 51.
[805] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 35.
[806] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 51.

"Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şey yoktur. Kazanacakları bir dünya vardır."[807]

15.15- Sonuç

*Komünist Manifesto'*nun, Engels' in yazdığı *Komünizmin İlkeleri*'nin gelişmiş hali olduğunu ve Engels'in büyük katkısını taşıdığını bir kez daha belirtelim.

Komünist Manifesto yazıldığı tarihte Marksizmin temelleri yavaş yavaş atılıyordu. Bu nedenle onu 1847- 1848 deki tarihsel koşullara uygun okumak ve içindeki eksiklikleri, hatta yanlışları görmek gerekir.

Komünist Manifesto niçin yazılmıştı? Marks ve Engels *Komünist Manifesto*'nun 1882 tarihinde yayınlanan Rusça baskısına yazdıkları önsözde bunun nedenini açıklarlar:

"Komünist Manifesto'nun amacı; modern burjuva mülkiyetinin yaklaşmakta olan kaçınılmaz çözülüşünü ilân etmekti. "[808]

Buradan anlıyoruz ki, Marx ve Engels'e göre çağdaş burjuva toplumun evrensel çapta yıkılması yakındı; burjuva toplum ömrünü bitirmeye yaklaşıyordu. Gelişmeler Marx ve Engels'in bu öngörüsünü doğrulamadı. 1848 devrim-karşı devrim döneminden sonra bu noktaya tekrar döneceğiz.

* * *

Komünist Manifesto, bütün toplumların tarihinin sınıf mücadelesi tarihi olduğunu belirtir. Oysa bu saptama insanlık tarihinde sınıfların olmadığı toplumların var olduğunu hesaba katmaz. Engels toplumların tarihini 1884 yılında *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin kökeni* isimli çalışmasında ayrıntılı olarak inceler. *Komünist Manifesto*'nun 1888 tarihli İngilizce baskısına yazdığı önsözde söz konusu formülü değiştirerek şöyle yazar.

"Bütün insanlık tarihi (toprakta ortak mülkiyete sahip ilkel kabile toplumunun dağılışından bu yana) bir sınıf mücadeleleri tarihi(...) olmuştur."[809]

* * *

Komünist Manifesto Marx ve Engels'in gençlik dönemi diğer eserlerinde olduğu gibi "emek - emek gücü" ayrımında ve "ücreti belirleyen faktörler" konusunda aynı yanlışı tekrarlar:

"Bir metanın, dolayısıyla emeğin de fiyatı onun üretim maliyetine eşittir."

"Ücretli emeğin ortalama fiyatı asgari ücrettir; yani işçinin bir işçi olarak hayatta kalabilmesi için gerekli olan geçim araçlarının tutarıdır." [810]

---

[807] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 51.
[808] K. Marx – F. Engels, *Seçme Eserler* Cilt I, çev. Muzaffer Ardost, Sol Yayınları, 1976, s. 121.
[809] F. Engels, 1888 tarihli İngilizce baskıya önsöz, *Komünist Manifesto* içinde, Yordam Kitap, 2008, s. 63.
[810] K. Marx- F. Engels, *Komünist Manifesto*, s. 28- 34.

Marx ve Engels'in olgunlaşmış yapıtlarında bu yaklaşımdan vazgeçtiklerini daha önceki sayfalarda anlatmıştık. Kısaca tekrarlarsak; Marx-Engels, "emeğin gücünün değeri" veya "emek gücü fiyatı" kavramlarını kullanırlar.

"İktisatçıların emeğin değeri diye adlandırdıkları şey, gerçekte, (...) emek gücünün değeriydi."[811]

Yine daha önce aktardığımız gibi ücreti hesaplarken tarihsel ve manevi unsuru da işe katarlar:

"*Diğer metalarda olduğunun tersine, emek-gücü değerinin belirlenmesine, tarihsel ve manevi bir öğe de giriyor. "* [812]

* * *

Marx ve Engels burjuva toplumun gelişmesi ile birlikte eskiden kalmış feodal kurumların, feodal ilişkilerin hepsinin ortadan kalkacağını düşünürler.

"Burjuvazi hâkimiyeti ele geçirdiği her yerde bütün feodal, ataerkil, kır yaşamına özgü ilişkilerle son vermiştir."[813]

1848 devrim-karşı devrim döneminden sonra özellikle Almanya'da burjuvazinin feodalizmi silip süpürmediğini göreceğiz. Ayrıca günümüzde bile burjuvazinin egemen olduğu birçok ülkede feodal ilişkilerle, burjuva ilişkilerin ve yapıların birlikte varlıklarını korudukları açıktır. Örneğin Türkiye'de burjuvazi iktidara geldikten sonra feodalizmi bütünüyle ortadan kaldırmamış, toprak beyleriyle uzlaşmıştır. Günümüzde de egemen üretim biçimi olan kapitalizmin hemen yanı başında feodal kalıntılara, ilişkilere sahiptir.

Gerçekte sermayenin feodalizmi tasfiye süreci bir eğilimdir. Sermaye, toplumun her tarafına yayılarak feodal ilişkilere darbe vurur ve onun ölümünü hazırlar. Ama burjuvazi iktidara gelir gelmez otomatik olarak bunu bir anda gerçekleştiremez. Aslında sorun sermayenin gücü ve sınıfsal çıkarlardır. Marx sermayenin yasalarını araştırdığı ileri bir tarihte bu gerçeği şöyle formüle edecektir:

"Sermaye zayıf olduğu sürece, geçmişin ya da onun ortaya çıkmasıyla kaybolan üretim tarzlarının koltuk değneklerini bile arar. Kendini güçlü görür görmez, bu değnekleri atar ve kendi yasalarına göre hareket eder." [814]

* * *

Marx-Engels ulusal bölünmelerin ve halklar arasındaki çelişkilerin burjuvazinin gelişmesiyle (ticaret özgürlüğünün, dünya pazarının vb. gelişmesiyle) birlikte adım adım yok olduğunu iddia ederler.

"Ulusal bölünmeler ve haklar arasındaki karşıtlıklar burjuvazinin gelişmesiyle birlikte (...) her geçen gün biraz daha yok oluyor."[815]

---

811 K. Marx, *Kapital* Cilt I s. 551.
812 K. Marx, *Kapital* Cilt I, s. 187.
813 K. Marx – Engels, *Komünist Manifesto*, s. 24.
814 K. Marx, *Grundrisse*, Cilt II, s. 131.
815 K. Marx- F. Engels, *Komünist Manifesto*, s. 38.

Bugün dünyaya gözümüzü çevirdiğimizde bu iddianın doğrulanmadığını görüyoruz. Marx ve Engels'in bu satırları yazdıkları tarihten 160 yıl sonra uluslar ve halklar arasındaki karşıtlığın, milliyetçiliğin yükseldiğini görüyoruz. Ulusal bölünmeler hâlâ varlıklarını koruyorlar. Avrupa Birliği dahi henüz ulusal bölünmeleri ortadan kaldıramadı.

Bunun nedeni; sermayenin iç çelişkisinden gelir. Ulusal parçalara bölünmüş sermayeler rekabet eder. Sermaye ulusal bölünmeleri aşıp evrensel olmak ister; ama kendi içindeki ölümüne rekabet onun evrensel sermaye olmasını engeller. Marx bu gerçeği *Grundrisse*'yi yazdığı zaman fark edecek ve şöyle yazacaktır:

"Sermayenin varlığı ancak birçok sermayenin varlığıyla olabilir. Bundan dolayı karşısında başka sermayelerin olmadığı, evrensel bir sermaye (...) anlamsızdır." [816]

* * *

Komünist Manifesto; *Alman İdeolojisi*'nde olduğu gibi; din, ahlak, ulusal karakter vb. ideolojik formların proletaryada bulunmadığını, ya da onun etkilenmediğini söyler:

"Sermayenin modern boyunduruğu, proleterde ulusal karakterin zerresini bırakmamıştır. Proleterlerin gözünde yasalar da, ahlak da, din de ardında bir süre burjuva çıkarın pusuya yattığı bir sürü burjuva önyargısından başka bir şey değildir."[817]

Şüphesiz ki yaşadığımız dünya tersini söyler. Dünya işçi sınıfı ne yazık ki, burjuva önyargılarının etkisi altındadır. İleri kapitalist ülkelerde bile din, ulusal karakter hâlâ önemlidir. Burjuva yasaları ve ahlakı için de durum farklı değildir.

* * *

Komünist Manifesto, proleter siyasal devrim başladığı zaman egemen sınıf içindeki ufak bir kesimin proletaryanın yanına geleceğini, devrimi destekleyeceğini düşünür. Hatırlarsak bu yanlış fikir Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda da vardı. *Komünist Manifesto* der ki;

"En sonunda, sınıf mücadelesinin belirleyici ânının yaklaştığı zamanlarda (...) hâkim sınıfın küçük bir kesimi kendini o sınıftan koparır ve devrimci sınıfa, geleceği elinde tutan sınıfa katılır. İşte bu yüzden (...) burjuvazinin bir kesimi (...) proletaryanın safına geçer."[818]

Biliyoruz ki, Engels *İngiltere' de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda yazdığı 1892 tarihli önsözde bu görüşü reddeder.

"Varlıklı sınıflar yalnızca herhangi bir kurtuluş gereği duymamakla kalmayıp işçi sınıfının kendini kurtarmasına da kararlı biçimde direndiklerine göre toplumsal devrimin tek başına işçi sınıfı tarafından hazırlanıp başarılması gerekiyor."[819]

---

[816] K. Marx, *Grundrisse* Cilt I, s. 314- 321.
[817] K Marx – F. Engels, *Komünist Manifesto, s*. 31.
[818] K. Marx-Engels, a.g.e., s. 30.
[819] F. Engels, *İngiltere' de Emekçi Sınıfın Durumu*'na yazılmış 1892 tarihli önsöz, a.g.e., s. 33.

Engels'in kendi kitabı için yaptığı özeleştiri, *Komünist Manifesto* için de geçerlidir.

* * *

Komünist Manifesto, burjuva aile ile "proleter aile" arasında bir ayrım yapar. Burjuva ailenin sermayeye dayandığını belirtir. Büyük sanayi geliştikçe proletaryanın aile bağlarının parçalandığına dikkat çeker. Sermaye, proletaryayı üretim araçlarından yoksun ettiği gibi, aile bağlarından da yoksun eder.

Komünist Manifesto der ki:

"Bugünkü aile, burjuva ailesi neye dayanıyor? Sermayeye, özel kazanca. Bu aile tam olarak gelişmiş biçimiyle yalnızca burjuvazi için vardır; ama bu durum proleterlere ailesizliğin dayatılmasıyla (...) tamamlanıyor."[820]

Proletaryanın günümüzdeki aile ilişkilerine bakarsak yukarıdaki saptamanın gerçekle uyuşmadığı hemen görülür. Burjuvazi, aile kurumunu, kendi görüşlerini yaydığı ekonomik bir hücre olarak kullanır ve teşvik eder.

Komünist Manifesto "proleter ailenin" dağılmasından kaygı duyar gibidir. Oysa Marx, *Kapital*'de bu kaygıyı duymaz ve ailenin büyük sanayi eliyle parçalanmasında bir olumluluk görür. Marx'ın şu yaklaşımı gerçeğe uygun düşer:

"Ne var ki, eski aile bağlarının kapitalist sistem altında uğradığı çözülme, ne kadar korkunç ve iğrenç görünürse görünsün, büyük sanayi, üretim sürecinde, kadınlara, gençlere ve her iki cinsiyetten çocuklara, ev alanının dışında önemli bir rol vermekte, daha üst düzeyde bir aile şekli ve cinsiyetler arası ilişki konusunda yeni bir ekonomik temel yaratır."[821]

* * *

Komünist Manifesto'nun yukarıda saydığımız eksiklikleri taşıması bu yapıtın değerini azaltmaz. Gençlik dönemini yaşayan Marx ve Engels'in olgunlaşmamış düşüncelere sahip olmaları veya hatalı öngörülerde bulunmaları olağan karşılanmalıdır. Önemli olan *Komünist Manifesto*'nun eksik yanlarının Marksizmin gelişme döneminde tamamlanması, doğrulanmayan öngörülerin açıkça kabul edilmesidir. Bir siyasal bildirge olan *Manifesto* taşıdığı temel düşüncelerle bugün de okunması gereken önemli bir yapıttır.

Marksizmin doğuşu yönünden *Manifesto*'nun önemi hangi fikirlerde toplanır?

- Sınıflı toplumların tarihinin sınıf savaşımı olduğunu göstermesi.

- Dünya pazarının ortaya çıkışının sonuçlarını tahlil edebilmesi.

- Dünya pazarından ve uluslararası işbölümünden yola çıkarak komünizm'in kuruluşunu bir ülkenin sınırlarının dışına taşıması.

[820] K Marx – F. Engels, *Komünist Manifesto, s*. 37.
[821] K.Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 1986, s. 500.

- Modern devlet iktidarının, bütün burjuva sınıfının ortak işlerini gören bir komite olduğunu söylemesi.

- Burjuvazinin tarihte oynadığı devrimci rolü, "komünist büyüklüğe" kapılarak küçük görmemesi.

- Tarihte büyük işler gören bu burjuvazinin insani ilişkileri yok ettiğini net şekilde tespit etmesi.

- Burjuvazinin hâkimiyetinin sonsuza kadar sürmeyeceğini, mezar kazıcısı proletarya tarafından yıkılacağını ilân etmesi.

- Burjuvazi ile proletarya arasında kalan tabakalarının ikili yanını vurgulaması ve onların geleceğini proletaryanın geleceğine bağlaması.

- Enternasyonalist öğe ile ulusal öğe arasındaki ilişkiyi doğru biçimde saptaması. Proletaryanın ilk işinin kendi ülke burjuvazisi ile çarpışmak olduğunu açık bir dille ifade etmesi; ama burada sıkışıp kalmayıp dünya devrimini en öne enternasyonalist görev olarak koyması.

- Proletaryanın değişik görüşlerde birçok partisinin olabileceğini kabul etmesi. Ama komünist–proleter partiyi görüşleri ve amaçları bakımından onlardan ayırabilmesi.

- Komünistlerin yakın amacını, siyasi iktidarın ele geçirilmesi olarak ortaya koyması.

- İşçi devriminde ilk adımın proletaryayı egemen sınıf durumuna getirmek olduğunu vurgulaması.

- Devrimi yapmış proletaryanın özel mülkiyete ilk saldırısının devlet eliyle (kamulaştırmalarla) olması gerektiğini zorunlu şart olarak ileri sürmesi.

- Proleter devrimden hemen sonra bir çırpıda komünizme geçilemeyeceğini, bir ara döneme gereksinim olduğunu, henüz gelişmemiş bir anlayış olarak da olsa Marksizmin düşünce alanına sokması.

- Komünizmde devletin yok olacağını net bir dille ifade etmesi.

- Komünizmde devletin yerine, Özgür Üreticiler Birliği'nin geçeceğini söylemesi.

- Tarihsel materyalizmi işçilerin anlayacağı bir üslupla açıklaması.

* * *

Komünist Manifesto, Marx ve Engels'in şimdiye kadar ele aldığımız gençlik dönemi eserleri gibi proletaryanın zaferini (komünizmi) kaçınılmaz görür.

"Burjuvazi kendi mezar kazıcısını üretir. Burjuvazinin yıkılışı ve proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır."[822]

[822] K Marx – F. Engels, *Komünist Manifesto, s*. 32.

Bu genel yaklaşıma karşın *Komünist Manifesto* başka bir olasılıktan da bahseder; toplum devrimci bir dönüşüme uğramazsa, çatışan sınıfların ortak yok olması mümkündür.

"Sözün kısası, ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşüme uğramasıyla, ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, (...) bir mücadele içinde olmuşlardır.[823]

Çatışan sınıfların yıkımı ne anlama gelir? Şüphesiz ki, insanlığın çökmesi ve bir barbarlık döneminin başlaması. Marx ve Engels sanki "Ya komünizm ya barbarlık" der gibidir. Barbarlığın değişik biçimleri olabilir; Marx–Engels "sınıfların ortak yıkımı" dışında bu noktayı ayrıntılı düşünmezler. Ama önemli olan nokta, eğer komünizm dünyaya gelemezse, insanlığın zararına olan başka bir alternatifin dünyaya geleceğinin Marx–Engels tarafından 1848'de düşünülmüş olmasıdır.

Felsefenin Sefaleti'nde Marx'ın komünizme kadar insanlığın önündeki sorunu "ya kanlı savaşım, ya yok olma" biçiminde ortaya koyması, "ya yok olma, ya devrim" olarak okunabilir. Çünkü bu ikilem, toplumun yeniden altüst oluş evresinde ortaya çıkar. Proletarya görevini yerine getiremezse, kendisinin de içinde olduğu toplumun yok oluşunu ister istemez kabul etmek zorunda kalacaktır.

Şu noktayı kabul etmek gerekir: Gerek *Felsefenin Sefaleti*'nde gerekse *Komünist Manifesto*'da sorun ayrıntılı incelenememiştir. İkilem sadece toplumsal sınıfların mücadelesi yönünden ele alınmıştır. İki temel sınıf arasındaki savaşımda sınıfların toplumsal güçleri üzerinden çözümleme yapılmıştır. Şüphesiz ki, sınıfların arasındaki kavga belirleyici öneme sahiptir ve soruna doğru yaklaşımın bir parçasıdır.

* * *

Komünizmin gerçekleşmemesinin karşı ucunda duran modern toplumun yok oluşunu ekonomik açıdan da incelemek gerekmez mi? Bu görevi Engels yerine getirecektir.

Burjuvazi kendi mezar kazıcısı olan proletaryayı yaratırken özel bir istekle bunu yapmaz; ekonomik nedenle zorunlu olarak yapar. Hiçbir sınıf kendisini yok edecek sınıfı bilinçli biçimde doğurmaz; hiç kimse isteyerek kendi celladını kendisi yaratmaz. Burjuvazinin niyetine karşı işleyen ekonomik zorunluluk, burjuva toplumu bir ikileme zorlar: Ya burjuva toplum üretici güçler ile üretim ilişkisi arasındaki çelişkinin keskinleşmesiyle yıkılacaktır; ya da gerçekleşmemesi durumunda burjuvazi çelişkiyi tersinden çözerek modern burjuva toplumunu bir biçimde barbarlığa sürükleyecektir.

İçerebildiği bütün üretici güçleri geliştirebildikten sonra, kendi potansiyelini bütünüyle tükettikten sonra, üretim tarzının içinde varlığını sürdüren çelişkiyi burjuvazi ancak bir barbarlık biçimiyle çözebilir. Kendi arzusuyla kâr hırsından (yani burjuva olmaktan) vazgeçmeyeceğine göre başka bir alternatifi yoktur. Tabii ki, proletarya evrensel görevini dünya devrimiyle yerine getirmezse!

[823] K Marx – F. Engels, a.g.e., *s*. 22.

İşte, ekonomik çelişkinin üzerinde yükselen sınıf mücadelesi, toplumu ya komünizme, ya da barbarlığa götürecektir. Engels ekonomik zorunluluktan yola çıkarak bu ikilemi *Anti – Dühring* isimli yapıtında açıklar:

*"Burjuvazi, (...) proletaryanın yaratılmasını, (...) salt ekonomik bir biçimde gerçekleştirmiştir. Bu sonuç, onun istencine, onun niyetine karşı, kendini karşı konulmaz bir güç ile zorla kabul ettirdi; (...) doğal bir zorunluluk etkisi altındaymış gibi, bütün burjuva toplumu ya **yıkıma**, ya da **devrime** doğru götürürler."*[824]

"*Modern kapitalist üretim tarzının yarattığı üretici güçler ve gerekse bu güçler tarafından oluşturulan mal dağıtım sistemi, bizzat bu üretim tarzıyla yakıcı biçimde çeliştiği için ve aslında çeliştiği ölçüdedir ki, **eğer modern toplumun tamamı yok olmayacaksa**, üretim tarzında ve dağıtımda bir devrimin, bütün sınıf ayrılıklarını sona erdirecek bir devrimin gerçekleşmesi gerekir."*[825]

Son olarak bir not olarak ekleyelim: Engels'in *Anti –Dühring* eserinden yola çıkarak Rosa Luxemburg, Engels'in ekonomik temele dayanarak ortaya koyduğu ikilemi, sınıf mücadelesi bakış açısından tamamlayarak, "ya sosyalizmin zaferi, ya da barbarlık" formülünü Marksizme katar.

Komünist Manifesto aslında bu formülün ilk malzemesini sağlar.

16

MARKSİZMİN İLK IŞIKLARI

Komünist Manifesto'nun yayınlandığı ay içinde 1848 devrimleri patlak verir. Fransa'da 28 Şubat 1848'de devrim başlar; ardından Almanya'ya yayılır. 3 Mart 1848'de Almanya'nın Ren eyaletinde (Köln'de) halk sokaklara dökülür. Tam bu tarihte Belçika'da yaşayan Marx Brüksel hükümeti tarafından tutuklanır, 3– 4 Mart 1848'de sürgün edilir ve Paris'e gitmek zorunda bırakılır. 5 Mart'ta Paris'e gelir Marx.

[824] F. Engels, Anti-Dühring, s. 274.
[825] F. Engels, aktaran Michael Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 1999.

13 Mart 1848'de Viyana'da devrim alevlenir ve 18 Mart 1848'de Berlin'e yayılır. Komünistler Birliği Merkez Komite üyeleri Paris'te toplanır ve 21– 29 Mart 1848 günleri arasında Marx–Engels tarafından yazılan *Almanya'da Komünist Partinin İstemleri*'ni onaylar. Burjuva mülkiyetini (üretim ilişkilerini) hedef tahtasına koymayan, oklarını feodalizme karşı yöneltmiş bir bildiridir bu.

16.1- Almanya'da Komünistlerin Amacı

İlk istem, Almanya'nın bir ve bölünmez Cumhuriyet olarak ilân edilmesidir. Bu Cumhuriyet, prens topraklarını, diğer feodal toprakları, madenleri, ulaştırma araçlarını devlet mülkiyetine geçirecektir. Miras hakkını sınırlayacak, genel ve parasız halk eğitimi gerçekleştirilecektir.

Bu istemleri kim yaşama geçirecektir? Bölünmez Almanya Cumhuriyeti'nin başına geçecek burjuvazi. Marx–Engels önerdikleri istemlerin proletarya, küçük burjuvazi ve küçük çiftçiler tarafından desteklenmesini ister:

"Alman proletaryası, küçük – burjuvalar ve küçük çiftçilerin, yukarda sayılan reformların gerçekleşmesi için tüm güçleriyle çalışmakta çıkarları vardır."[826]

Komünist Manifesto, üretim araçlarındaki özel mülkiyetin kaldırılması için ileri ülkelerde istenecek önlemleri formüle etmişti ve bu önlemleri hâkim sınıf olarak örgütlenecek proletaryanın gerçekleştireceğini söylemişti.

Komünist Manifesto'nun istemleri ile *Almanya'da Komünist Partinin İstemleri* arasında benzerlikler olduğu gibi çok köklü ayrılıklar vardır.

Sözgelimi, *Almanya'da Komünist Partinin İstemleri'*nde "miras hakkının kısıtlanması" istenirken, *Manifesto*'da "miras hakkının kaldırılması" istenir.

Şüphesiz ki daha önemlisi istemleri hayata geçirecek öncü güçler farklıdır; Almanya'da burjuvazi; ileri ülkelerde proletarya. Kısacası, *Almanya' da Komünist Partinin İstemleri*'nde burjuva demokratik devrimle, proleter devrimi birbirine bağlayan bir süreklilik göremeyiz. Gerçi, *Almanya'da Komünist Partinin İstemleri'*nde burjuvazinin sınırlarını aşan veya zorlayan talepler vardır; ama bunları gerçekleştirebilecek bir burjuvazi var mıdır? Bunu göreceğiz.

16.2- Diktatörlük

Almanya'daki devrime katkı sunmak ve alevlendirmek amacıyla Marx ve Engels, Ren eyaletine giderler ve onun merkezi durumunda olan Köln'e yerleşirler (11 Nisan 1848).

Yaklaşık yedi bin üyesi olan Köln İşçi Birliği ile birlikte çalışmaya başlarlar. 1 Haziran 1848'te *Neue Rheinische Zeitung (Yeni Ren Gazetesi)* isimli günlük yayını çıkarmaya başlarlar. Gazetenin destekleyenleri arasında demokratlar da vardır; fakat birkaç ay sonra gazetenin devrimci havasından ürkerek geriye çekilirler; bu gazete Marx ve Engels'in görüşlerini yayan bir organ haline gelir.

[826] K. Marx – F. Engels, *Seçme Yapıtlar III*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1979, s. 222.

Haziran 1848'de Paris proletaryası büyük bir yenilgiye uğrar; kılıçtan geçirilir; burjuva Cumhuriyeti üstünlüğünü kurar. Ezilen Paris proletaryasına *Yeni Ren Gazetesi,* 28 Haziran 1848'de yayımladığı bir makale ile sahip çıkar, onları savunur.

Eylül ayında *Yeni Ren Gazetesi* Marksizm açısından çok önemli olacak bir makale yayınlar; bu makale devrimden sonra egemen güç olarak devleti örgütleyecek proletaryanın bir "proletarya diktatörlüğü" kuracağının haberini verir:

"Bir devrimden sonraki her geçici siyasi oluşum bir diktatörlüğü, hem de enerjik bir diktatörlüğü gerektirir."[827]

16.3- Alman Burjuvazisinin İhaneti

Almanya–Prusya'da Mart 1848'de feodal kraliyet–monarşi yenilgiye uğratılır; ama burjuvazi onu ortadan kaldıracağı yerde bir süre sonra onunla uzlaşmaya girer; kendisini destekleyen proletarya ve köylülüğe ihanet eder. Marx ve Engels anlar ki, Alman–Prusya burjuvazisi 1789 Fransız burjuvazisi gibi devrimci değildir; feodalizmi tasfiye etmeyecektir. Bunun anlamı *Komünizmin İlkeleri* ve *Komünist Manifesto*'daki öngörü doğru çıkmamıştır.

Marx–Engels durumu açıkça kabul ederler:

"1789'un Fransız burjuvazisi müttefiklerini, köylüleri, asla yüzüstü bırakmadı. (...)

1848'in Almanya burjuvazisi ise (...) köylülere hiç duraksamadan ihanet eder."[828]

11 Aralık 1848'de Marx tarafından kaleme alınan ve *Yeni Ren Gazetesi'nde* 15 Aralık 1848'de yayınlanan makalede bu görüş yeniden dile getirilir: Alman burjuvazisi, arkasında duran proletarya ve ona yakın kentli kesimler tarafından tehdit edildiğini gördüğü için feodal monarşi ile uzlaşmıştır.

"Prusya burjuvazisi, 1789 Fransız burjuvazisi gibi, eski toplumun, monarşinin ve soyluluğun temsilcileri karşısında modern toplumun tümünü temsil eden bir sınıf değildi."[829]

Marx–Engels liberal burjuvazi konusunda yanıldıklarını anladıktan sonra taktik değiştirmeye karar verirler; proletaryanın çıkarını *Yeni Ren Gazetesi*'nde öne çıkarmaya başlarlar; proletarya ile burjuvazi arasındaki çelişkiyi temel çelişki haline getirirler.

16.4- Ücretli Emek Üzerine

Nisan 1849'da Marx, *Yeni Ren Gazetesi*'nde "ücretli emek üzerine" bir dizi başyazı yazar. Aslında bu yazılar 1847'de Brüksel'de yazılmış ve Brüksel'deki Alman İşçiler Birliği'nde verilmiş bir dizi konferansın notlarıdır. Marx bu notları tamamlayarak bir broşür haline

[827] *Neue Rheinische Zeitung,* 3.6.1848, aktaran Jon Elster, *Marksizmi Anlamak*, çev. Semih Lim, Liberte, 2004, s. 435.
[828] *Neue Rheinische Zeitung,* 30.7.1848, a.g.e., s. 436.
[829] K. Marx, Seçme Yapıtlar I, s. 172.

getirmeyi *Komünist Manifesto*'nun yayımlanmasından sonra düşünür; fakat Belçika'dan sınır dışı edilmesi bunu engeller.

Engels, 1891'de Marx'ın bu yazılarını temel alarak ve onları yeniden redakte ederek, *Ücretli Emek ve Sermaye* ismiyle Marx adına yayımlar. Ne var ki, Engels'in de bu broşürün "Sunuş" bölümünde açıkladığı gibi *Ücretli Emek ve Sermaye*, *Yeni Ren Gazetesi*'nde yayımlanan metinden oldukça farklılık taşır; Engels metinde birçok düzeltme yapar. Onun sözleriyle söylersek:

"Okura şimdiden söylüyorum, bu, Marx'ın 1849'da yazmış olduğu değil, 1891'de yaklaşık olarak yazmış olacağı kitapçıktır."[830]

Bu broşür ekonomi politiğin Marksizm yönünden eleştirisini kapsayan çok önemli bir eserdir. Fakat Marksizmin doğuşundan sonra Engels tarafından düzeltildiğinden dolayı ancak Marksizmin gelişme döneminde incelenmeyi hak eder.

Marksizmin ilk ışıkları açısından değerli olan nokta *Yeni Ren Gazetesi*'nin Nisan 1849'da emek–sermaye çelişkisini öne almaya çalışmasıdır.

16.5- Almanya'da Karşı Devrim

Alman devrimine kesin darbe Mayıs 1849'da vurulur; Prusya hükümetine bağlı ordular tarafından tamamen ezilir. *Yeni Ren Gazetesi* 19 Mayıs 1849'da kapatılır. Marx, Paris'e kaçmak zorunda kalır. Engels ise birkaç arkadaşıyla birlikte Güney Almanya'daki isyancılara katılmak üzere Köln'den ayrılır. Prusya ordusuna karşı dövüşen bu devrimci ordu başarılı olamaz; Engels'in de içinde olduğu son isyancı grup 12 Temmuz 1849'da İsviçre'ye sığınır.

Paris'te çalışmalarının engellendiğini gören Marx, Londra'ya gitmeye karar verir. Kafasında yeni bir siyasi derginin projesi vardır. 23 Ağustos 1849'da İsviçre'de bulunan Engels'e bir mektup gönderir.

"Fransa'yı terk ediyorum. İsviçre'ye gitmem için pasaport verilmiyor. Öyleyse Londra'ya gitmem gerekiyor. (...) Londra'da bir Alman gazetesi kurma konusunda olumlu görüşlerim var."[831]

Marx bu mektuptan bir gün sonra, 24 Ağustos 1849'da Londra'ya gitmek için gemiye biner. Engels de 6 Ekim 1849'da İsviçre'den ayrılır; Londra'ya Marx'ın yanına gider.

Aralık 1849'da Marx–Engels Komünistler Birliği'nin teorik yayın organını *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-Ökonmische Revue (Yeni Ren Gazetesi. Politik-Ekonomik İnceleme)* ismiyle kurarlar.

Bu arada Komünistler Birliği'nin diğer yöneticileri Londra'ya gelirler.

16.6- 1848 Devrimlerine Duyulan Umut

[830] F. Engels*, Ücretli Emek ve Sermaye*, Sunuş, 1891, Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye* içinde s. 17.
[831] Marx'tan Engels'e mektup, 23 Ağustos 1849, aktaran Robert – Jean Longuet, *Karl Marx*, çev. Renan Akman, Kavram Yayınları, 1999, s. 110.

Komünistler Birliği'nin teorik yayın organı olan *Yeni Ren Gazetesi - Politik–Ekonomik İnceleme*'nin 1- 2- 3. sayıları Ocak- Şubat- Mart 1850'de yayımlanır.

Bu üç sayıda yayımlanan makaleler hâlâ 1848 devrimlerinin sürdüğünün ve devrimci enerjinin kısa bir dönemde patlama yapacağının umudunu taşır. Engels, bu üç sayıda yayımlanan ilk üç makaleyi ve Mayıs- Ekimde yayımlanan 5- 6. sayıdaki makaleyi 1895 yılında birleştirerek *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* ismiyle yayımlayacaktır. Bu makalelerin hepsi Marx'a aittir. Biz şimdilik Marksizmin gelişimini gösterebilmek için ilk üç makaleyi ele alacağız. Böyle bir ayrım gereklidir; çünkü ilk üç makale ile dördüncü makale arasında 1848 devriminin yükselişi–bitişi konusunda fark vardır.

Marx, ilk üç makalede 1848–1850 devrim dönemini değerlendirerek proletarya açısından sonuçlar çıkarır. Ayrıntılara girmeden bu sonuçlar şöyle sıralanabilir:

1) Devrimler bunalım döneminin çocuklarıdır.

2) Burjuva cumhuriyetleri burjuvazinin iktidarıdır.

3) Toplumsal devrim bir ülkenin sınırları içinde (örneğin Fransa'da) tamamlanamaz.

4) Sınıfları kaldırmak için proletarya diktatörlüğü zorunludur.

Şimdi bu sonuçları irdeleyebiliriz.

16.7- Devrim – Bunalım İlişkisi

1848 devrimleri, 1847'de patlak veren ticaret – sanayi bunalımının sonucu olarak ortaya çıktı.

Marx dünya ekonomisini etkileyen iki büyük olaydan söz eder: 1845– 1846'daki "patates kıranı ve kötü hasat" Kıta Avrupası'nda kıtlığa yol açar. Bu birinci nedendir. İkincisi, İngiltere'deki ticaret ve sanayi buhranıdır; Londra kabzımalları, emlâk bankaları iflas eder, fabrikalar kapanır.

"Nihayet dünya çapında iki önemli olay genel hoşnutsuzluğun patlama noktasına varmasını çabuklaştırdı, ayaklanmaya elverişli ortam hazırladı. (...)

1847 kıtlığı Fransa'da olduğu gibi Kıta Avrupası'nın başka yerlerinde de kanlı çatışmalara yol açtı. (...)

Devrimin patlak vermesini hızlandıran ikinci büyük ekonomik olay İngiltere'deki genel ticaret ve sanayi buhranı oldu."[832]

Demek ki, Marx'a göre Kıta Avrupası'nda başlayan 1848 devrimleriyle, 1847 bunalımı arasında direk bir ilişki var. Marksizm yönünden bu fikir çok değerlidir: Devrimler refah döneminin değil, bunalım döneminin ürünüdür.

[832] K. Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, çev. Tektaş Ağaoğlu, May Yayınları, 1976, s. 42- 43.

Komünizmin İlkeleri ve *Komünist Manifesto*'nun devrim beklentisiyle yazılması, 1847 bunalımına bağlıdır. Marx–Engels durdukları yerde bu iki önemli belgeye devrim beklentisi havası vermediler; nesnel bir durumdan yola çıktılar.

Devrim–bunalım ilişkisine Engels, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'ne 1895 yılında yazdığı önsözde kendisi ayrıca değinir:

"1847 dünya ticaret buhranı, Şubat ve Mart devrimlerinin gerçek anasıydı."[833]

16.8- Burjuva Cumhuriyeti

Marx, burjuvazinin bir yönetim biçimi olan "burjuva cumhuriyet" konusunda net bir görüşe ulaşır: Burjuva cumhuriyet, burjuvazinin iktidarından başka bir şey değildir; onun özünü, burjuvazinin sınıf çıkarları, egemenliği meydana getirir. Her burjuva cumhuriyet, burjuvazinin proletaryayı sömürmesinin nesnel koşularını oluşturur.

"Burjuva cumhuriyeti, bütün burjuva sınıfın kemale ermiş ve apaçık ortaya çıkmış iktidarından başka bir şey olamayacağına göre."

"Çünkü burjuva cumhuriyetinin içeriği, burjuvazinin çıkarları, onun sınıf hâkimiyetinin ve sınıf sömürüsünün maddi koşullarıdır."[834]

16.9- Dünya Devrimi ve Fransa

Marx'ın bir ülke sınırları içinde komünizmi düşlemediğini daha önce görmüştük. Marx şimdi bir kez daha Fransa üzerinden yola çıkarak bu fikri perçinler: Marx, Fransız proletaryasının kendi ülke sınırları içinde komünizmi gerçekleştiremeyeceğini söyler. Devrim bütün Avrupa'ya (en ileri ülkelere) yayılmalıdır. Dünya pazarında egemen olan İngiltere'de proletarya iktidarı ele geçirmeden Fransa tek başına komünizmi kuramaz:

"Fransa'da bu yerine getirilemez; Fransa'da bu ilân edilir. Milli sınırlar içinde hiçbir yerde bu yerine getirilemez; Fransız toplumu içinde sınıf savaşı, milletleri karşı karşıya getiren bir dünya savaşı yoluyla, proletarya dünya pazarına hâkim olan halkın ön safına geçtiği zaman başarılmaya başlanacaktır."[835]

16.10- Proletarya Diktatörlüğü

Marx yine ilk kez net bir şekilde "proletarya diktatörlüğünden" ve devrimin "sürekli kılınmasından" söz eder.

Sürekli devrim fikrini biraz ilerde ele alacağız. Ama şimdiden belirtelim ki, bir ülkede başlayan devrimin dünyaya yayılması ve evrensel çapta sınıfların ortadan kaldırılması, sürekli devrim

[833] F. Engels, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'ne Önsöz, a.g.e., s. 9.
[834] K. Marx, a.g.e., s. 101- 71.
[835] K. Marx, a.g.e., s. 130.

fikrinin bir parçasıdır. Bir önceki bölümde aktardığımız alıntı, sürekli devrimin mantığını da açıklar.

Bilindiği üzere Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da proletaryanın devleti ele geçireceğini ve proletaryanın egemen güç olarak örgütleneceğini söylemişlerdi. Şimdi Marx bu yapılan işleme bir ad verecektir: Proletarya diktatörlüğünün kurulması!

"Burjuva isteklerin yerine, devrimci mücadelenin yürekli şiarı ortaya atıldı: Burjuvazinin devrilmesi! İşçi sınıfının diktatörlüğü!"[836]

Marx, ayrıca proletarya diktatörlüğü fikrini sürekli devrim anlayışına bağlar. İktidarın alınmasıyla başlayacak proletarya diktatörlüğü bir ülkenin sınırları içinde kalmayarak evrensel düzlemde genişleyecektir. Dünya proletarya diktatörlüğünün hedefi, sınıfları ve devleti, dünya üzerinden kaldırmaktır.

Daha sonra değineceğimiz gibi, ulusal ölçekte başlayan bir burjuva devrimini demokratik aşamalara takılmadan sürdürmeyi amaçlamak da "sürekli devrim" anlayışına girer. Burada söz konusu olan, başlamış devrimi önce proletarya diktatörlüğüne, sonra onu dünya çapına yaymaya, sonra da komünizmi dünyada kurmaya dayanır.

"Bu sosyalizm, bütün sınıf ayrılıklarının ortadan kaldırılmasına, sınıfların dayandığı bütün üretim ilişkilerinin, bu üretim ilişkilerine tekabül eden bütün sosyal ilişkilerin ürünü olan bütün fikirlerin devrimci bir değişikliğe uğratılmasına, zorunlu geçiş noktasının devrimin sürekliliği, ***proletaryanın sınıf diktatörlüğü*** *olduğunun ilânıdır."*[837]

16.11- Sürekli Devrim

Marx–Engels Avrupa'da devrimlerin bozguna uğratılmasına karşın henüz devrimci dalganın geriye çekildiğini düşünmezler. Proletaryanın yenilgisini geçici bir duraklama olarak değerlendirirler; Komünistler Birliği'ni yeniden örgütlemeye girişirler. Mart 1850 ayının sonuna doğru *Merkez Komitesinin Komünist Birliğe Çağrısı*'nı kaleme alırlar. Bu çağrının değeri iki yönlüdür. Birincisi, Avrupa'da yenilgiye uğramış devrimin yakında yeniden yükseleceği umudunu taşır. İkincisi, Marx ve Engels'in liberal burjuvaziye karşı 1849 başlarında net biçimde ortaya çıkan tutumlarını, taktik değişikliğini yeni bir formülle yansıtır; burjuva demokratik devrim ile proleter devrim arasındaki bağlantıyı doğru biçimde kurar.

Bu çağrı sadece liberal burjuvaziye karşı tutum almakla kalmaz, demokratik–küçük burjuvaziye karşı uygulanacak taktiği de gösterir.

Çağrı ilk başta, liberal burjuvazinin Almanya'da oynadığı hain rolü, yeri gelince küçük–burjuva demokrat partinin oynayacağını belirtir:

"Ve 1848'de Alman liberal burjuvazisinin halka karşı oynadığı haince rolü, yaklaşan devrimde, (...) demokratik küçük burjuvazi üstlenecektir."[838]

[836] K. Marx, a.g.e., s. 66.
[837] K. Marx, a.g.e., s. 144.
[838] K. Marx – F. Engels, *Seçme Yapıtlar I*, çev. Ahmet Kardam, s. 215.

Marx ve Engels'e göre, küçük – burjuva demokrat parti geçici olarak iktidara gelecektir. Ama proletarya partisi daha şimdiden bu partiyle arasına sınır koymalı, onların istemlerinden daha ilerisini istemelidir.

"*Örneğin küçük burjuvalar demiryollarının ve fabrikaların satın alınmalarını önerecek olsalar, işçiler bu demiryollarının ve fabrikaların, (...) devlet tarafından hiçbir tazminat ödenmeksizin doğrudan zoralımını istemelidirler. (...)*

Demokratlar, devlet borçlarının düzenlenmesini isteyecek olsalar, işçiler devletin iflasını istemelidirler."[839]

Demokrat burjuvalar, hükümeti devralma işine girişir girişmez, işçiler kendileri için güvenceler istemeli, eğer gerekiyorsa bu güvenceleri zor yoluyla elde etmelidir. Hiçbir şekilde burjuva demokrasisinin eklentisi durumuna düşmemelidirler. Onlarla feodalizme karşı savaş temelinde aynı partide birleşmek proletarya için ölümdür. Devirmek istenilen iktidara karşı demokratlarla ayrı partilerde birlikte yürürken, çıkarlarını pekiştirmeye yöneldikleri her yerde onlara karşı durulmalıdır.

Marx–Engels küçük–burjuva demokratların istemlerinin proletarya için yeterli olmayacağını, onların iktidara gelir gelmez duraklayacağını belirtirler. Proletaryanın amacı ise, mülk sahibi tüm sınıfları iktidardan uzaklaştırmak, iktidarın proletarya eline düşmesini sağlamaktır. Üstelik sadece tek bir ülkede değil, hiç olmazsa en ileri uygar ülkelerde iktidarı alıncaya kadar devrimi kesintisiz sürdürmektir. Proletarya özel mülkiyetin sınırlandırılmasını değil, ortadan kaldırılmasını ister.

"Az çok mülk sahibi tüm sınıflar egemen konumlarından uzaklaştırılıncaya dek, proletarya devlet gücünü ele geçirinceye ve yalnızca bir tek ülkede değil, dünyanın tüm önde gelen ülkelerindeki proleterlerin birliğinin, (...) belli başlı üretici güçlerin proleterlerin ellerinde toplanmış bulunduğu noktaya ulaşıncaya dek, devrimi sürekli kılmak bizim sorunumuz ve bizim görevimizdir."[840]

Burada Marksizmin doğuşu açısından büyük bir fikirle karşılaşırız: Sürekli (kesintisiz) Devrim!

Marx–Engels sürekli devrimin iki önemli ayağını yukarıdaki görüşle ifade eder: Birincisi, ulusal çerçevede başlayan devrim, hiçbir demokratik aşamada durmayacak ve ülke burjuvazisini yok edinceye kadar sürecektir. (Devrimin biçimsel yanı.)

İkincisi, bu devrim tek bir ülke ile sınırlı kalmayacak, dünya çapında sınıfları ortadan kaldırıncaya kadar sürecektir. (Devrimin enternasyonalist yanı.)

Marx–Engels *Alman İdeolojisi*'nde komünizmin kuruluşunun niçin yerel düzeyde olamayacağını, evrensel ölçüde olacağını açıklamışlardı. Sürekli devrimin ikinci ayağı bu görüşle bağlantılıdır.

"Sürekli devrimin birinci ayağının" Almanya için önemi şudur: *Komünizmin İlkeleri* ve *Komünist Manifesto*'da sürekli devrim anlayışı henüz formüle edilmemiştir ve burjuva devrim ile proleter devrimi birleştiren halka eksiktir. Şimdi ise bu halka tamamlanmaktadır; bu, Marksizmin gelişme sürecinde önemli bir düşünsel devrimdir.

[839] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 224.
[840] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 218.

Gerçi Marx–Engels hâlâ küçük burjuva demokratların geçici bir süre iktidara gelebileceklerini düşünürler. Ama "sürekli devrim" anlayışı onları her türlü reformcu hayalden korur. *Merkez Komitesinin Komünist Birliğe Çağrısı*'nın son cümlelerinden bunu anlamak olanaklıdır:

"Alman işçileri (...) demokratik küçük–burjuvanın ikiyüzlü sözleriyle proletarya partisinin bağımsız örgütünden vazgeçme yolunda bir an için olsun ayartılmaya fırsat vermeksizin, nihai zaferleri için elden geleni bizzat yapmalıdırlar. Savaş naraları, "Devrimin Sürekliliği" olmalıdır."[841]

16.12- 1848 Devrimlerinde Tükenen Umut

1850 yılının sonlarına doğru Marx–Engels artık 1848 devriminin kesinlikle yenilgiye uğradığını, devrimci enerjinin tükendiğini kabul ederler. Aslında devrimci dalga 1848 yılının ortasında çekilmeye başlar. 1850 yılında burjuva toplumu rahat nefes alır. Marx–Engels bu gerçeği biraz geç kabul ederler. Komünist Birliği'nin yayın organı *Yeni Ren Gazetesi. Politik–Ekonomik İnceleme*'nin yayınlanan son 5- 6. sayısında (Mayıs'tan Ekim'e kadar) gerçeği açıklarlar. (5- 6. sayıdan alınmış bu makale, Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'ne Engels'in eklediği dördüncü makaledir.)

Marx söz konusu makalede artık burjuva toplumunun Avrupa'da refah dönemine adım attığını söyler. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışma yeni bir buhranla birlikte yeniden keskinleşecektir. Burjuva toplumun buhranı kaçınılmaz olduğundan dolayı devrim de kaçınılmazdır. Ancak şimdi bir buhrandan, dolayısıyla bir devrimden söz edilemez:

"Burjuva toplumun üretim güçlerinin burjuva ilişkileri elverdiği ölçüde alabildiğine gelişmekte olduğu bu genel refah döneminde gerçek bir devrimden söz edilemez. (...)

Yeni bir devrim ancak yeni bir buhranın ardından gelebilir. Ne ki o da bu buhran kadar kaçınılmazdır."[842]

Marx'ın üretici güç–üretim ilişkileri çelişkisini Avrupa çapında ele aldığına dikkat etmek gerekir.

Engels, *Yeni Ren Gazetesi. Politik–Ekonomik İnceleme*'nin 1- 2- 3. sayıları (Ocak- Şubat- Mart 1850) ile 5- 6. sayı (Mayıs- Ekim 1850) arasındaki farkı açıklar: İlk üç sayı devrimin yükseliş umudunu taşırken, 5- 6. sayı bu hayallerden arındırılmıştır.
Engels bu görüşü *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'ne 1895'te yazdığı önsözde dile getirir. Bir de derli toplu olarak özeleştiri yapar: 1848'de kapitalizmin Avrupa'da yıkılacağını beklemekle yanıldıklarını vurgular. Kapitalizmin o dönemde daha hâlâ gelişme potansiyeline sahip olduğunu söyler:

"Tarih bizi ve bizim gibi düşünenleri haksız çıkarmıştır. Kıta Avrupası'nda ekonomik gelişmenin, kapitalist üretimin ortadan kalkmasına elverir ölçüde olgunlaşmaktan çok uzak olduğunu göstermiştir. (...)

[841] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 224- 225.
[842] K. Marx – F. Engels, a.g.e., s. 155.

Demek ki, o kapitalist temel 1848 yılında hâlâ büyük bir gelişme niteliğine sahipti."[843]

Açıktır ki, bu özeleştiri, burjuva toplumun Avrupa'da yıkılacağını ilân eden *Komünist Manifesto* için de geçerliğidir.

16.13- Sonuç

Artık Marksizmin doğduğunu söyleyebiliriz.

1850'de bebeklik dönemini yaşayan Marksizmin kimi eksikliklerine değinmemiz ve gelişim çağında bu eksikliklerin nasıl giderildiğini kısaca göstermemiz gerekir.

Bebeklik çağındaki Marksizmin aslında ne kadar büyük olduğunu anlamamız için aşağıdaki satırları okumamız gerekir önce.

1852 yılındaki Marx'ın konuştuğuna dikkat edelim:

"Bana gelince, modern toplumda ne sınıfların, ne onlar arasındaki savaşımın varlığını bulmuş olmanın onuru bana ait. (...)

Benim yeni olarak yaptığım şey: 1) sınıfların varlığının, üretimin gelişimindeki belli tarihsel aşamalarla ilişkili olduğunu, 2) sınıf savaşımının zorunlu olarak proletarya diktatörlüğüne varacağını, 3) bu diktatörlüğün, yalnızca bütün sınıfların ortadan kaldırılmasına ve sınıfsız topluma bir geçiş olduğunu göstermekten ibarettir."[844]

Burada: *Komünist Manifesto*'dan çok ileri bir fikirle karşı karşıyayız; Demek ki, kapitalizm ile sınıfsız toplum arasında bir dönem var; bu dönem de proletarya diktatörlüğü! Proletarya diktatörlüğünün amacı nedir? Sınıfları ortadan kaldırmak! Demek ki, komünizmde proletarya diktatörlüğü yok; çünkü sınıflar yok.

Komünist Manifesto zaten sınıfların yok olduğu komünizmde devletin olamayacağını söylemişti. Kapitalizm ile komünizm arasında bir geçiş toplumunun olması gerektiğinin ön işaretlerini de vermişti. 1852'deki yenilik, bu dönemin proletarya diktatörlüğü dönemi olarak tanımlanmasıdır. Gelişmiş Marksizm şimdiki anlayışı hiçbir kuşkuya yer vermeyecek biçimde daha güzel formüle edecektir:

"Kapitalist toplumla komünist toplum arasında, birinden ötekine devrim yoluyla geçiş dönemi girer. (...) Burada devlet proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olamaz."[845]

Daha önceki bölümlerde yanıt aradığımız bir soruyu tekrarlayalım: Bu geçiş dönemi tarihsel olarak uzun bir dönemi kapsayacak mıdır? Engels bu soruyu 1891 yılında olumsuz biçimde yanıtlayacaktır.

---

[843] F. Engels, Önsöz, 1895, a.g.e. içinde, s. 15.

[844] Marx'tan Newyork'taki Joseph Weydemeyer'e mektup, Londra, 5 Mart 1852, K.Marx –F. Engels, *Seçme Yazışmalar I*, s.75.

[845] K. Marx, *Gotha Programının Eleştirisi* (1875), K. Marx – F. Engels, *Seçme Yapıtlar III,* çev. M. Kabagil, Sol Yayınları, 1979, s.31- 32.

"Bugünkü sınıf farklılıklarının ortadan kalkmış olacağı ve (...) kısa bir geçiş döneminden sonra (...) yeni bir toplum düzeni olanaklıdır."[846]

Belki de Engels'in düşündüğünün tersine, geçiş toplumu bir çağı kapsayacak biçimde uzun bir tarihsel döneme uzanacaktır. En azından bugünden görünen büyük olasılık budur.

* * *

Yine daha önce sorduğumuz bir soruyu tekrarlayalım: Devrimi yapmış proletarya kendi diktatörlüğünü kurarken burjuva devlet aygıtını olduğu gibi alıp kullanabilir mi? *Komünist Manifesto* bu soruyu sormamıştı bile: çünkü ortada bir devrim pratiği yoktu. 1848–1850 devrim–karşıdevrim deneyi bu soruyu Marx'ın gündemine soktu. 1852'de, Joseph Weydemeyer'in isteği üzerine kaleme alınan ve Louis Napoleon Bonaparte'ın Aralık 1851 darbesini değerlendiren Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'i (1852) bu soruya değinir: Şimdiye kadar olan siyasi devrimler bir makineye benzeyen devlet iktidarını ele geçirdikten sonra olduğu gibi alıp kullandılar. Oysa bu devleti (makineyi) kırmak gerekir.

"Bütün siyasal devrimler, bu makineyi kıracakları yerde, yetkinleştirmekten başka bir şey yapmadılar."[847]

Marx burada burjuvazinin yaptığının tersine proletaryanın devlet aygıtını parçalaması gerektiğini düşünür gibidir. Marx, şimdilik 1848 devrimlerinden yola çıkarak bu ilk sonuca varmıştır. Yıl 1852'dir daha.

Marx yaşamın pratiğinden, "devleti parçalamak" gerektiği sonucunu ikinci kez 1871'de Paris işçi sınıfının ayaklanıp proletarya diktatörlüğünü kurmasıyla öğrenir. Paris işçi sınıfı yine yenilir; ama yenilginin olumlu meyvesini teorik olarak toplamayı Marx gerçekleştirir: İşçi sınıfı burjuva devlet aygıtını parçalamak zorundadır. 1871'de Marx bu düşünceyi formüle eder:

"İşçi sınıfı mevcut devlet makinesini olduğu gibi alıp kullanamaz."[848]

Böylece Marksizm devlet teorisinin en önemli taşlarını yerli yerine yerleştirmiş olur.

16.14- Sonsöz

1841'den başlayarak 1850 yılına kadar zaman zaman ileriye sıçrayarak Marksizmin doğuş sürecini adım adım izledik. Genel olarak denebilir ki, 1850 yılı Marksizmin doğuş yılıdır; ilk ışıklarının dünyaya düştüğü yıldır.

1848 devrimleri proletaryaya yenilgi sundu; ama bu devrimlerin pratiği de işçi sınıfın teorisyenlerine gerçek dünyadan gelen bilgiler sundu. Marx–Engels, 1848–1850 döneminde görüşlerini yaşam içinde deneme fırsatı buldular.

---

[846] F. Engels, *Ücretli Emek ve Sermaye*'ye sunuş, 1891, *Ücretli Emek ve Sermaye. Ücret, Fiyat, Kâr* içinde, s. 25- 26.
[847] K.Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1976, s. 130.
[848] K. Marx, *Fransa'da İç Savaş, Seçme Yapıtlar II*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1977, s. 260.

"Sürekli devrim" anlayışı, "proletarya diktatörlüğü" terimi, "burjuva cumhuriyetin niteliği", bu devrim–karşıdevrim pratiğinden çıkarak Marksizmin teorisi içine girdi.

1848–1850 fırtınası proletaryanın geçici olarak tarih sahnesinden çekilmesini sağlarken, Marksizmin ilk ışıklarının doğmasını da sağladı.

1848'de Marksizm *Komünist Manifesto* ile teorik doğumunu yaptı, 1850'de ise pratik doğumunu! Önce teori, pratiğe dönüştü; sonra pratik tekrar teoriye. 1848'de Marksizm embriyon halindeydi. 1850 yılında doğmuş bir bebek.

Şimdilik bebek halindeki Marksizm yavaş yavaş büyüyecek, ekonomi politiğin köklü eleştirisini öğrenecek, *Grundrisse, Kapital* gibi yapıtlarla kapitalizmin ne olduğunu bilimsel olarak anlayacak ve sermayenin hareket yasalarını keşfedecektir. Burjuvazinin büyük iktisatçılarının karşısına bugün bile yıkılmayan dev görüşleriyle dikilecektir. Ama Marksizmin ilk ışıklarının ne kadar önemli olduğunu anlamak için şu gözleri kör edilmiş dünyaya bakmak yeter. Karanlıkta yaşayan dünyanın gözlerini iyileştirmeye, onu "insanlığı" görür hale getirmeye Marksizmin ilk ışıkları bile yeter.

KAYNAKÇA

Bryan Magee, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci, Paradiğma Yayınları, 2001.

David Hillel Ruben, *Marksizm ve Materyalizm*, çev. Kudret Emiroğlu, Verso Yayıncılık, 1989.

Ellen Meiksins Wood, *Sınıftan Kaçış*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, 1992.

Emile Bottigelli, *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, çev. Kenan Somer, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976.

Eric Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, 1993.

Ernest Mandel, *Marksist Ekonomi El Kitabı*, çev. Orhan Suda, Özgür Üniversite Yayınları, 2008.

Etienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, Birikim Yayınları, 1996.

Franz Mehring, *Karl Marx–Hans Livs Historia*, Första Delen, Marxistiskt Bibliotek, Gidlunds Förlag, İnledning: Bo Gustafsson, Översättning: True Nerman, 1971, Finland.

F.Engels, *Anti – Dühring*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1977.

F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1970.

F. Engels, *Hakiki Sosyalistler*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1998.

F. Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1997.

F. Engels, *Komünizmin İlkeleri*, Marx – Engels, *Seçme Yapıtlar I* , çev. Muzaffer Ardos, Sol Yayınları, 1976

F. Engels, *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar*, çev. Öner Ünalan, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1993.

Gaston Martin, *1848 Devrimi*, çev. Sevim Belli, Anadolu Yayınları, 1967.

Gerald A. Cohen, *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev. Ahmet Fethi, Kuram yayınları, 1998.

Günümüzde Marksizm, Felsefelogos 25/26. sayı, Bulut yayınları, 2005.

John Bellamy Foster, *Marx'ın Ekolojisi*, çev. Ercüment Özkaya, Epos, 2001.

K.Marx–F.Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1992.

Karl Marx–Friedrich Engels*, Brev i Urval*, Marxistiskt Biliotek, Gidlunds förlag, İnledning: Bo Gustafsson, Översättning: Lars Krumlinde, 1972, Finland.

K. Marx, *Demokritos ile Epikurus'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Sol Yayınları, 2000.

K. Marx, , *Din Üzerine,* çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, 1995.

Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1993.

Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1976.

K.Marx*, Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, 1979.

K. Marx, *Grundirisse*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, 1999.

Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1997.

K. Marx, *Kapital I,* çev. Alaattin Bilgi, Sol yayınları, 1986.

K. Marx – F.Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2008.

K.Marx–F.Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 1976.

K.Marx–F.Engels, *Seçme Yazışmalar I*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, 1995.

Karl Marx, *Texter i Urval,* Ordfront förlaget, 2003.

K. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye: Ücret, Fiyat, Kâr,* çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1979.

Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları yayın kurulu, Sol Yayınları, 1977.

Kenan Somer, *Ve Marksizm*, Doruk Yayınları, 1996.

Lenin, *Karl Marx ve Doktrini*, çev. Şiar Yalçın, Bilim ve Sosyalizm Yayınları,1990.

Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut, Öteki Yayınevi, 2004.

Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları, 2006.

Maurice Cornforth, *Tarihsel Materyalizm*, çev. Mehmet Türdeş, Sarmal Yayınevi (tarihsiz).

Paul Louis, *Friedrich Engels*, çev. F. Sabit, Öncü Kitapevi, 1969.

Paul Burket, *Marx ve Doğa*, çev. Ercüment Özkaya, Epos Yayınları, 2004.

Perry Anderson, *Marksizm'de Tartışmalar*, çev. Ahmet Özdemir, Göçebe Yayınları, 1998.

Rıza Yürükoğlu, *Sosyalizm Nedir?,* Alev Yayınları, 1999.

Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, Bulut Yayınevi, 2003.

V.S. Vygodski, *Marx'ın Düşüncesi: İktisad ve Tarih*, çev. Atilla Aksoy, Versoy Yayıncılık, 1989.

Yuri Davidov, *Özgürlük ve Yabancılaşma*, çev. Sargut Sölçün, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1990.